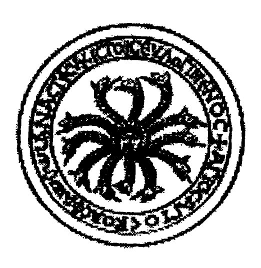
ГНОСТИЦИЗМ

ГАНС ЙОНАС

ГНОСТИЦИЗМ

The GNOSTIC RELIGION
The message of the alien God
and the beginnings of Christianity



Санкт-Петербург
1998

ББК 63
И 75

Ганс Йонас
И 75 Гностицизм (Гностическая религия) / Оформление обложки А. Олексенко, С. Шапиро.— СПб.: Издательство «Лань», 1998.— 384 с.

ISBN 5-8114-0057-8

Книга Ганса Йонаса «Гностическая религия» представляет собой попытку посмотреть на гностическое учение как бы изнутри, показать учение гностиков шире, чем смесь христианских идей, восточных религий, мистики и античной философии. Написанная живо и даже увлекательно, она адресуется широкой читательской аудитории.

Научный редактор: Е. А. Торчинов
Составитель: Ю. А. Сандулов

ББК 63

ГНОСИС И ГНОСТИЦИЗМ
(ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО)

Е. Торчинов

В руках читателя — книга выдающегося немецкого ученого, специалиста по истории и религиозной философии гностицизма Г. Йонаса «Гностическая религия». Эта замечательная работа — не специальное исследование, понятное лишь узкому специалисту, но и не легкое псевдонаучное чтиво. Книга Йонаса представляет собой своеобразный жанр научно-популярного исследования. Она написана живо, интересно и даже увлекательно. Ее адресат — широкий читатель, однако усвоение ее содержания требует серьезных интеллектуальных усилий, вдумчивости и, я бы сказал, духовного сотрудничества с автором. Но если эти условия выполнены, удовольствие читателю гарантировано.

Автор книги, Ганс Йонас, родился и получил образование в Германии, которую, однако, покинул в 1933 г. после прихода к власти Гитлера. В 1940 г. он вступил в части Британской армии, дислоцированные на Ближнем Востоке, и с ними прошел всю войну. После демобилизации Г. Йонас преподавал в Еврейском университете в Иерусалиме и в Карлетонском университете в Оттаве, Канада, после чего надолго обосновался на факультете политологии и общественных наук в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке. Он автор многочисленных научных трудов, неоднократно переиздававшихся на Западе. Так, предлагаемая

вниманию читателя книга переиздавалась в 1957, 1962 и 1970 годах, что, несомненно, свидетельствует о ее значимости и широкой известности. Итак, книга Г. Йонаса посвящена гностицизму, точнее, гностической религии. Но что же такое гностицизм?

Вероятно, не стоит и пытаться заранее дать ответ на этот вопрос. Ведь, собственно, вся книга Йонаса посвящена ответу на этот вопрос, и поэтому было бы опрометчиво пытаться опередить автора. Тем не менее, некоторые размышления на тему гностицизма и гностической религии представляются здесь совершенно уместными. Ведь должен же читатель иметь самое общее представление о предмете, о котором ему предстоит прочитать достаточно объемистую книгу. Поэтому несколько суждений о гностицизме мы себе здесь позволим, надеясь, что они будут нелишними.

Что такое гностицизм? Может быть, это определенное конкретно-историческое явление, феномен истории религии в эпоху поздней античности? Или же это некое вечное умонастроение, вневременной настрой человеческого духа? И в пользу первого, и в пользу второго подхода можно привести определенные и вполне серьезные доводы.

Действительно, те тексты и учения, которые мы прежде всего называем гностическими и которые впервые получили название «гностицизм» от современников (иногда с добавлением «лжеименный» или «так называемый», как в текстах христианских апологетов и отцов церкви, не признававших мудрость гностиков истинным «гносисом», то есть познанием), появились и расцвели в I – II вв., постепенно утрачивая свое значение и исчезая или маргинализируясь в III – IV вв. Именно учения Василида, Валентина, офитов, каинитов, наасенов и другие аналогичные им доктрины называются гностицизмом в узком смысле этого слова.

Но с другой стороны, мы видим чисто гностические учения и в иные эпохи и в совершенно других условиях. Чистым гностицизмом является лурианская каббала, мистическое течение в иудаизме, созданное Ицхаком Лурией (Ари — «Святым Львом») в XVI веке. Гностицизм, причем не только типологически, но и в смысле прямых терминологических и сюжетных заимствований, вдруг воскресает в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Вл. Соловьев не только пишет о Софии-Премудрости, но и имеет с ней мистические встречи; более того, она беседует с ним и водит его рукой при написании философс-

ких текстов. Философ говорил, что в гностицизме и каббале больше мудрости, чем во всей новоевропейской философии, и называл гностика Валентина великим мыслителем за его учение о материи как производном от ума.

Таинственный друг Вл. Соловьева, скромная нижегородская журналистка и коллега А. М. Горького по этой работе, Анна Шмидт вдруг провозглашает себя воплощенной совокупной Церковью и Софией. Последователь Вл. Соловьева, С. Н. Булгаков создает целую религиозно-мистическую систему софиологии, за что как ересеучитель и был лишен сана православного священника. Можно говорить о гностицизме в широком смысле и применительно к некоторым течениям индийской (например, шиваистский тантризм) и китайской (поздний даосизм) религиозно-философской мысли. И в этом отношении, типологически, гностическое миросозерцание является религиозной универсалией, некоей константой религиозно-мистического мировоззрения, вновь и вновь выплывающей на поверхность религиозной жизни разных эпох и разных народов. Каковы же наиболее характерные черты гностического учения, мировосприятия и гностических религиозных образов?

1. Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса — высшего и подлинного мистического знания.
2. Весь видимый материальный мир — зло. Это темница духа, порабощенных материей и аффектами частиц божественного света, оказавшихся во власти небытия и хаоса. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственного истинного Бога — Абсолюта, Отца Нерожденного.
3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света. Отец Нерожденный, самообнаруживаясь, являет себя в особых сущностях—эонах (в еврейской каббале — сефирот), зачастую образующих пары или четы (сизигии). Завершенность этих теофаний, эонов или сефирот образует божественную полноту (плерома). Гордыня или ошибка одного из эонов (обычно Софии) приводит к нарушению этой полноты, его отпаду от плеромы

и началу космогенеза, в результате которого создается множество несовершенных миров (иногда 365) во главе с их владыками—архонтами (в лурианской каббале эта трагедия называется *шевират гак-келим*, «разбивание сосудов»). Низший из этих миров — наш материальный мир.

4. Мифологизм языка описания. Гностики предпочитают описывать как теософские таинства внутрибожественной жизни, так и процессы миропорождения и спасения не понятийным, а образным, мифо-поэтическим языком. В таком случае абстрактные сущности (например, эоны) персонифицируются и гипостазируются, превращаясь в некие божественные существа-личности (даже сам Всевышний Бог может персонифицироваться в мистической фигуре Божественного Адама, космического Первовсечеловека; ср. с каббалистическим Адамом Кадмоном). Понимая неописываемость мистического опыта, гностики пошли не по пути апофатики, чисто отрицательного описания Абсолюта, а по пути метафоризации описания, превращающегося в миф-символ, требующий не буквального понимания, но особой герменевтической процедуры усмотрения обозначаемого и невыразимого через обозначающее и фигуральное.

5. Представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса. Плерома стремится восстановить свою целостность, что приводит к появлению нового эона Иисуса или иногда двух — Иисуса и Христа (в лурианской каббале речь идет просто о процессе восстановления, *тиккун*, завершающемся с приходом *Машиаха* — Мессии), который и сходит в материальный мир, обучая избранных носителей духа высшему гносису (интересно, что в гностических апокрифических евангелиях очень часто истинными учениками Христа, которым он открывает тайное учение, оказываются женщины — Мария Магдалина и др.). После того, как все частицы мира покинут мир и вернутся в плерому, материя вновь окажется в состоянии аморфного хаоса и прекратит свое существование (у Василида, учение которого не рассматривается Г. Йонасом в его книге, финал космической драмы сложнее — это *апокатастасис*, «восстановление всего»). Телесность Христа обычно считается гностиками призрачной (докетизм).

6. Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма (известны сообщения и о крайнем либертинизме, например, у карпократиан, однако, скорее всего, они не заслуживают серьезного к ним отношения), преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики занимались практикой заклинаний (возможно, аналог индийских мантр), участвовали в мистериальных ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, ценя в них некое архетипическое единство.
7. Ведущее настроение гностицизма — чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека, того духовного пространства, где дух человека в-себе-и-у-себя — от плеромы Отца Нерожденного. Этот экзистенциальный пессимизм, особенно подчеркивающийся в монографии Г. Йонаса, преодолевает сам себя в вере в окончательное освобождение и возвращение в плерому божественной жизни.

Какой же из подходов, исторический или типологический, избрал в своем исследовании Г. Йонас? Он предпочел (и в этом ценность его книги) весьма сбалансированный подход. С одной стороны, он подробно анализирует исторический раннехристианский гностицизм, рассматривая его исторические и идейные корни в культурах эллинистического Востока (а точнее, на стыке восточных — сиро-египетских и иранских, и эллинских духовных и культурных начал), учения отдельных школ и направлений, языческий герметизм, манихейство, предоставляя читателю возможность судить о последних археологических находках из области источниковедения гностицизма.

С другой стороны, Г. Йонас в заключительной главе своей монографии предлагает исключительно интересный анализ типологической близости гностицизма и современных форм «нигилизма», по существу сопоставляя гностическое и экзистенциалистское умонастроения (Г. Йонас был учеником М. Хайдеггера). И здесь он непосредственно выходит на тему универсальности гностического мировосприятия, принимавшего в течение столетий различные формы, адекватные соответствующей эпохе. Так, средневековые ереси катаров и альбигойцев, павликиан

и богомилов не только генетически связаны с гностическо-манихейским кругом идей, но прежде всего обнаруживают тот же самый тип мышления и мировосприятия. В современной культуре тот же тип жизнечувствования, если так можно выразиться, представлен экзистенциализмом с его переживанием трагедии экзистенциальной заброшенности и тотального самоотчуждения. От себя добавим также, что сильное влияние гностического мышления с его мифологизмом и мистической устремленностью к восстановлению расколотого единства бытия может быть прослежено в русской религиозной философии рубежа веков (о гностической софиологии Вл. Соловьева и С. Н. Булгакова уже говорилось выше; к ним можно добавить еще Даниила Андреева, в своей «Розе мира» давшего великолепный образец современного «гносиса»). Главным отличием «классического» гностицизма от «нового религиозного сознания» русских мыслителей является выраженный антикосмизм гностиков (мир как результат некой трагической «ошибки» или тюрьма для частиц света / духа) и столь же яркий космизм (оптимистический взгляд на природу творения, стремящегося к единению с Абсолютом и «обожению») русской религиозной философии.

Книга Г. Йонаса, несомненно, вызовет интерес читателя: ведь это подлинно научное исследование, предназначенное для самых широких читательских кругов. Не снижая уровня историко-философского и религиоведческого анализа, автор как бы открывает двери своей творческой лаборатории для публики, демонстрируя ей тайны своего ремесла и механизмы применения исследовательских приемов и методик. Под его пером оживает странный, таинственный и причудливый мир гностических спекуляций и философических мифологем, в которых змей-искуситель Библии вдруг оказывается божественным Логосом и Христом-Спасителем, а человекоубийца Каин и предатель Иуда превращаются в носителей божественных тайн и обладателей высшего откровения. Этот мир влечет, завораживает, порой отталкивает, но никого не оставляет равнодушным.

Хотя монография Г. Йонаса написана давно (ее первое издание вышло в свет сорок лет тому назад, а последнее англоязычное издание появилось в 1970 г.), тем не менее, ее никак нельзя считать устаревшей. Основные ее идеи свежи и оригинальны, сохраняют свою научную актуаль-

ность. Полностью эта великолепная научно-популярная книга выходит в свет вовремя, тогда, когда она нужна и интересна читателям, которых ждет увлекательное, но отнюдь не простое путешествие в мир гностической духовности, гностических прозрений и заблуждений, гностического поиска и гностической Веры-Премудрости.

Сокращения

C. H. *Corpus Hermeticum*

G *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer, Göttingen, 1925*

GT *«Евангелие Истины»: Evangelium Veritatis, Zürich, 1956*

J *Das Johannesbuch der Mandäer, Giessen, 1915*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В тумане, окутывающем начало нашей эры, неясно вырисовывается пышная процессия мифических фигур, чьи огромные, сверхчеловеческие очертания могут перерасти стены и потолок новой Сикстинской капеллы. Их лица и жесты, назначенные им роли, драма, разыгрываемая ими, могли бы дать образы, отличные от библейских, на которых было взращено воображение современного зрителя, но все же странно знакомые, вдруг появляющиеся из небытия. Сцена могла бы быть такой же, — тема же вышла за ее пределы: творение мира, судьба человечества, грехопадение и искупление, начало и конец. Но насколько более многочисленны были бы оттенки, насколько причудливее символика, насыщеннее эмоции!

Почти все деяния совершались в горнем мире, в божественной, ангельской или демонической сферах, — драма титанических личностей в сверхъестественном мире, по отношению к которому драма человечества в земном мире существовала бы, но лишь как отдаленное эхо. И еще эта трансцендентальная драма «прежде всех век», отображенная в деяниях и страстях человекоподобных фигур, обладала бы и сильной человеческой привлекательностью:

Божественная частица подвергалась испытаниям, в блаженной Вечности зародилось беспокойство, заблудшая Божественная Мудрость, София, пала жертвой собственной глупости, блуждая в пустоте и темноте собственного становления, бесконечно познавая, стеная, страдая, раскаиваясь, претворяя свою страсть в материю, свою тоску — в духовность;

слепой и самонадеянный Создатель, верящий в свою непогрешимость и помыкающий своими творениями, такими же, как и он сам, плодами ошибки и невежества;

Дух, сбившийся с пути и потерявшийся в лабиринте мира, ищущий спасения и напуганный стражами космической тюрьмы, ужасными архонтами;

Спаситель, из Света иной жизни рискнувший сойти в нижний мир, озаривший тьму, открывший путь, исцеливший божественный пролом[1], — повесть о свете и тьме, знании и невежестве, безмятежности и страсти, гордыне и сострадании на чаше весов не человеческого, но вечного бытия, столь же несвободного от страдания и ошибок.

Не нашлось Микеланджело, не нашлось ни Данте, ни Мильтона, чтобы по-новому рассказать эту повесть. Строгая дисциплина библейского вероучения выдержала бурю тех дней, а Ветхий и Новый Завет остались, чтобы наполнить ум и воображение западного человека. Письменные свидетельства тех учений, которые в лихорадке переходного периода проверяли и пытались исказить новое вероисповедание, были похоронены трудами их противников или песками древних земель. Если бы идеи гностиков одержали победу, наше искусство, литература и еще многое в нашем мире было бы иным.

Там, где художник и поэт безмолвствуют, ученый должен, хотя бы из фрагментов, воссоздать исчезнувший мир и своими более слабыми средствами зримо представить его. Теперь он может сделать это лучше чем когда-либо прежде, так как пески начали извергать некоторые похороненные истины. Этот воскрешенный мир представляет более чем антикварный интерес даже при всей его странности, силе разума и суровости наказания. У этого мира чувства, видения и мысли были свои безмолвные глубины, свои озарения и даже свои ошибки; и без осознания его человечности он будет неполон. Отвергая то, что было, он показывает одну из возможностей, существовавших

тогда на перепутье верований. Его заря бросила отблеск на истоки христианства и познание страдания в нашем мире; и наследники решения, принятого давным-давно, будут лучше понимать свое наследие, зная, что однажды уже шла борьба за душу человечества.

Изучение гностицизма почти так же старо, как и сам гностицизм. Это учение с самого начала бросало вызов одним своим существованием и потому попало под испытующий взгляд тех, кому грозило ниспровержением. И изучение гностицизма, проведенное в разгар конфликта, обернулось обвинением. Прокурорами в судебном процессе выступали отцы ранней Церкви, излагавшие свое дело против ересей в многословных трудах (у нас нет свидетельств защиты, если таковые существовали); они расследовали духовную родословную гностицизма с целью разоблачения его ошибок. И поэтому их труды представляют не только основной, но и до недавнего времени единственный источник знаний об учении гностиков как таковом, а также самую раннюю теорию его природы и происхождения. Для них открытие, что гностицизм или то в нем, что отступает от христианской истины, уходит корнями в эллинскую философию, было равносильно приговору; мы же должны считать это одной из гипотез, уместным историческим определением данного феномена, и мы должны рассмотреть данное явление по существу.

Последний из значительных исследователей ереси, занимавшийся исключительно гностическими сектами, Епифаний из Саламы, жил в IV в. С того времени ожесточенная в прошлом полемика больше не представляла интереса, забвению был предан целый предмет до тех пор, пока в XIX столетии исторический интерес не вернулся к нему в форме беспристрастного исследования. В связи со своим содержанием он все еще попадал в область теологии, как и все, связанное с истоками христианства. Но богословы-протестанты (главным образом немецкие), занимавшиеся новым «расследованием», подошли к своей задаче как историки, отстраненно взирающие на конфликт, хотя интеллектуальные тенденции их эпохи могли влиять на их симпатии и суждения.

Это происходило тогда, когда начали возникать различные школы, имевшие собственное мнение об исторической природе гностицизма. Естественно, что эллинические

и «платонические» положения отцов церкви были возрождены к жизни, и они не только послужили основанием для новых толкований священных текстов, включая гностическое истолкование философских терминов, но и предопределили развитие мысли целого столетия.

В действительности, вряд ли существовал выбор, пока исключительно иудео-христианское и греческое мышление считалось авторитетным и могло оказывать влияние на умы. Но благодаря этому факту некая альтернатива в виде гностицизма оставила слишком большой след, и с начала XIX столетия «эллинской» школе была противопоставлена «восточная», которая доказывала, что гностицизм произошел от более древней восточной философии. Хотя эта точка зрения и была интуитивно правильной, она страдала от необоснованности доказательств и понятий, которыми она оперировала с неопределенной и поистине неизвестной величиной — этой «восточной философией», природа и развитие которой полагались основанием гностицизма как такового в большей степени, чем это было на самом деле. Эта позиция утвердилась в представлении о более мифологическом, нежели философском характере гностицизма, что было признано его восточной чертой; и на том исследование этой мистической по своей сути философии было прекращено.

В целом справедливо сказать, что «греческий» и «восточный» акценты постоянно смещались, переходя от философского к мифологическому, от рационального к иррациональному аспектам этого явления, воспринимавшимся в данный момент как имеющие решающее значение. Греческие, рациональные, элементы достигли апогея в конце столетия, воплотившись в известной формуле Адольфа ван Гарнака, утверждавшего, что гностицизм — это «острая эллинизация христианства».

Тем временем, однако, с научной сцены сошли классические ученые и ориенталисты, и наука вступила в область, где прежде действовали одни богословы. Научное исследование стало частью всестороннего исследования целого периода поздней античности, где разнообразные дисциплины шли рука об руку. К этим дисциплинам присоединилась более молодая наука ориенталистика, которая многое могла добавить к тому, что предлагали теология и классическая филология. Неопределенное представление об «ориентализме» сменилось конкретным знанием

нескольких национальных традиций, слившихся в культуре данного времени; и понятие «эллинизм» было видоизменено привнесением отдельных разнородных влияний в до сих пор доминировавшее представление об исключительно греческом феномене.

Гностицизм, как можно заключить в результате знакомства с таким массивом материала, как коптские и мандейские тексты, сохранил лишь оттенок «греко-философского» восприятия, от которого он никогда полностью не избавился, да и не мог этого сделать. Оценка сделалась большей частью делом генеалогии, и данная область стала объектом широкой дискуссии: один за другим или в разнообразных вариациях различные ориентальные отношения родства, предлагающие радужные цвета материала — вавилонского, египетского, иранского, были разработаны, чтобы объяснить главное — «откуда» и «что такое» гносис, с тем результатом, что его картина стала все более синкретичной.

Самый последний поворот в доминантной линии представляет собой отделение гностицизма от иудаизма: необходимое исправление предыдущей небрежности, но в итоге возможно не более адекватное всеобщему и интегральному явлению, чем другие частичные и частично справедливые объяснения.

Действительно, следуя обнаруженным родословным элементам, все исследования деталей во второй половине столетия оказываются скорее расходящимися, чем сходящимися, и оставляют нас с образом гностицизма, выдающаяся особенность которого, по-видимому, это отсутствие объединяющего характера. Но эти самые исследования также постепенно расширили границы феномена за пределы группы христианских ересей, изначально включенных в нее благодаря названию, и при этом большем размахе, так же, как и при большей сложности, гностицизм постепенно открыл целую цивилизацию, в которой он вырос и всеобъемлющей особенностью которой был синкретизм.

И богатство исторических деталей, и распыление предмета в мотивах из разделенных традиций хорошо отражены в работе Вильгельма Буссе 1907 года *Hauptprobleme der Gnosis* («Основные проблемы гностицизма»), который олицетворял целую школу и долгое время доминировал в этой области.

Настоящая работа не полностью отталкивается от этого источника. Когда, много лет назад, под руководством Рудольфа Бультмана я впервые приступил к изучению гностицизма, данная область была богата пространными плодами филологии и ставящим в тупик урожаем генетических методов. К ним я никогда не осмеливался что-либо добавить и не стремился к этому. Моей целью, отличной от предшествующих и все еще продолжающихся исследований, но дополняющей их, была философия: понять дух, говорящий через эти голоса, и в его свете восстановить разумное единство множества его выражений, сбивающих с толку. То, что существовал гностический дух и, следовательно, сущность гностицизма в целом, было тем впечатлением, которое потрясло меня при моей первой встрече с очевидностью этого, и оно все больше углублялось.

Выразить и интерпретировать эту сущность стало предметом не только исторического интереса, так как это в значительной степени дополнило бы наше понимание решающего периода западной цивилизации, но также и философского интереса, поскольку здесь мы сталкиваемся лицом к лицу с одним из наиболее полных ответов человека на его затруднительное положение и с проницательностью, которую может породить только эта радикальная позиция и которая дополняет наше понимание человека вообще.

Результаты этих продолжительных исследований опубликованы на немецком языке под заголовком *Gnosis und spätantiker Geist*.

Первый том этого труда появился в 1934, второй — в связи с условиями времени — только в 1954, а третий и завершающий еще должен выйти.

Настоящая книга, хотя и придерживается позиции большей работы и вновь повторяет многие из ее аргументов, отличается по размаху, организации и буквальной цели. Она придерживается области, которая по общему согласию именуется гностической, и воздерживается от выхода на более широкую и более спорную почву, где другие работы пытаются раскрыть присутствие измененного «гностического принципа» при расширении его значения в проявлениях совершенно отличных от первоначальных (как в системах Оригена и Плотина). Это ограничение масштаба обусловлено не изменением взглядов, но просто самим

родом книги. Далее, многие более трудные философские разработки с их слишком техническим языком — причина значительного недовольства немецкими томами — исключены из этого исследования, которое стремится дойти до хорошо образованного читателя в такой же степени, как и до ученого. Методологические дискуссии, ученые споры исключены по той же причине (кроме случайных ссылок).

С другой стороны, в некоторых отношениях настоящий том выходит за рамки более ранних представлений: определенные тексты интерпретируются более полно, как в расширенных комментариях «Гимна Жемчужине» и *Поймандра*; и возможно, включается новый материал последних открытий. Хотя эта новая книга и не перевод, неизбежным представляется то, что она дублирует, с некоторыми изменениями, определенные части немецкой работы.

Все источники переведены на английский. Переводы с греческого и латинского мои собственные, за исключением общеизвестных. Мандейские тексты даются в моей английской версии немецкого перевода Лидзбарски, и подобная процедура применяется к коптским, сирийским, персидским и другим текстам: там, где существуют переводы только на один современный язык, но не на английский (обычно немецкий или французский, как обычно с коптским материалом), я переводил это на английский; там, где существует несколько переводов (как это произошло с восточно-манихейским материалом и «Гимном Жемчужине»), я стремился, по их краткому обзору и своему суждению, к той составной версии, которая представлялась мне наилучшей.

Я приношу большую признательность моим немецким издателям Ванденхеку и Рупрехту в Геттингене, которые так хорошо отнеслись к этому обращению к тому же предмету, что позволили мне полную свободу в моих суждениях. Также я выражаю благодарность мисс Джей Макферсон из Виктория Колледж, Торонто, ученому и поэту, которая с величайшим терпением и неизменным лингвистическим тактом, своими замечаниями, одобрением и критикой помогала мне в формулировке моих мыслей на английском языке без навязывания мне своего стиля.

Г. Й.
Нью-Рошель, Нью-Йорк.
Ноябрь, 1957 г.

Предисловие ко второму изданию

Это второе издание *Гностической религии* расширено двумя существенными дополнениями: новой главой (12), обращающейся к великим находкам Наг Хаммади в Египте, содержание которых было настолько малоизвестно во время первого написания этой книги, чтобы позволить большее, чем несколько ссылок и цитат; и эпилогом об историческом предмете в целом, эссе, связывающее гностицизм с последними и более современными формами духовной жизни: «Гностицизм, нигилизм и экзистенциализм». Текст первого издания *Гностической религии* сохранен полностью, без изменений, за исключением нескольких незначительных исправлений.

Новый эпилог, как уже отмечалось, представляет собой пересмотренную версию статьи, впервые опубликованной в 1952 году[2]. Так как части этой статьи были впоследствии объединены в этой книге, ее настоящее воспроизведение как эпилога — чтобы избежать повторений — выпускает из текста два отрывка, которые читатель, интересующийся этими вопросами, может найти в основном тексте книги: они, объединяясь с аргументацией эссе, рассматриваются как значимые и сами по себе. Это доказательство, рискующее столкновением древнего гностицизма с предметами очень современными, выходит за рамки строгого стиля исторического исследования, который эта книга, с другой стороны, дополняет. Но понимание древнего гностицизма предваряется обсуждением, довольно спекулятивным, его взаимосвязи с современными религиозными и духовными феноменами; и даже понимание последних может принести пользу такому предприятию.

Г. Й.

Нью-Рошель, Нью-Йорк.

Июль, 1962 г.

Примечание по случаю третьего издания

С тех пор, как эта книга была впервые опубликована, в области гностицизма произошли большие изменения. Публике было известно очень мало информации об известных документах Наг Хаммади. Из пятидесяти трех или более трактатов было опубликовано только Евангелие

Истины, и из него в мой текст было вставлено лишь несколько цитат. Из этого очевидно, и станет еще более очевидным далее, что ошеломляющий шанс открытия 1946 года отметил поворотный пункт в нашем познании гностиков. Никогда прежде не существовало одной археологической находки, столь полно изменившей положение с источниками в целой области. Из большой нехватки материалов мы были неожиданно выброшены в громадное изобилие по отношению к оригинальным источникам, не оскверненным вторичной традицией. Из-за стечения обстоятельств открытие этого богатства международного значения было разочарующе медленным. Тот прогресс, который был достигнут к 1962 году, был принят к сведению в этом втором издании (глава 12), но он все еще представлял собой меньшую частицу всего корпуса книги. Дела с тех пор пошли вперед. Работа, наконец, сложилась, и команда ученых занята всеми тридцатью кодексами[3]. К этому моменту это выглядит так, как будто основная суть нового свидетельства окажется в наших руках уже через несколько лет. Это будет праздником всех коптологов. Резюме нового знания и его значимость для гностического образа в целом когда-нибудь будут предметами первой необходимости, но следует немного подождать. С другой стороны, ученый имеет право в 1970 году переиздать некоторые руководства для того, чтобы найти свой собственный путь к действительности в ее современной промежуточной стадии. Я пытался служить этой цели привнесением дополнительной библиографии с учетом книг по теме, появившихся к началу 1970 года, уделяя специальное внимание корпусу текстов из Наг Хаммади. В этом я получил бесценную помощь от профессоров Джеймса М. Робинсона и Дэвида М. Скулера. Дополнение к главе 12 представляет собой ключ к переделке ссылок на отдельные трактаты в систему нумерации, которая тем временем стала стандартной.

Автор

ВВЕДЕНИЕ: ВОСТОК И ЗАПАД В ЭЛЛИНИЗМЕ

Любое описание эллинистической эпохи должно начинаться с Александра Великого. Завоевание им Востока (334 – 323 гг. до н. э.) явилось поворотной точкой в истории древнего мира. Безусловно, при этом возникло большее культурное единство, чем когда-либо прежде — единство, которое сохранялось почти тысячу лет, пока не было, в свою очередь, разрушено победами ислама. Новым историческим фактом, возможным и действительно подразумевавшимся Александром, было объединение Востока и Запада. «Запад» здесь означает греческий мир с центром в районе Эгейского моря; «Восток» — область древних восточных цивилизаций, простирающаяся от Египта до границ Индии. Хотя государственное творение Александра распалось с его смертью, слияние культур спокойно продолжалось несколько последующих столетий, причем как в форме региональных процессов объединения в пределах нескольких царств, управляемых диадохами, так и в виде подъема в сущности наднациональной эллинистической культуры, распространенной в этих царствах. Когда эти государственные образования окончательно оказались под властью Рима и превратились в провинции Империи, это событие лишь оформило ту однородность, которая фактически господствовала независимо от династических границ.

В обширных географических пределах Римской империи понятия «Восток» и «Запад» приобрели новое значение. «Восток» стал греческой, а «Запад» — латинской половиной римского мира. Греческая половина, однако, охватывала весь эллинистический мир, в котором собственно Греция стала меньшей частью, то есть эта половина присвоила всю ту часть наследия Александра, которая избежала «варварского» влияния. Таким образом, в расширяющейся перспективе Империи Восток представлял синтез того, что мы впервые разграничиваем как эллинистический Запад и азиатский Восток. В постоянстве разделения Рима со времен Феодосия (379 – 395 гг.) на Восточную и Западную империи культурная ситуация нашла окончательное политическое выражение. Под властью Византии объединенная восточная половина мира пришла, наконец, к форме греческой империи, которую представлял себе Александр и сделал возможной эллинизм, хотя возрождение Персии за границами Евфрата сузило ее географические рамки. Параллельное разделение христианского мира на латинскую и греческую церкви отразило и увековечило подобную культурную ситуацию в области религиозных догм.

Это пространственно-культурное единство, созданное Александром и существовавшее последовательно как царства диадохов, как восточные провинции Рима, как Византийская империя и, одновременно, как греческая церковь, скреплял эллинистически ориентированный синтез, который создал почву для религиозных движений, составляющих предмет рассмотрения данной книги. В этой вводной главе мы хотим разобрать предпосылки: с одной стороны, рассказать несколько больше об эллинизме в общем, внеся ясность в некоторые особенности его двух составляющих — а именно Эллады и Азии, а с другой — описать обычаи, нравы и общие проблемы.

ЗАПАД

На какие исторические условия и обстоятельства развития мы уже указали выше? Союз, которому положили начало завоевания Александра, был подготовлен с двух сторон. И Восток, и Запад к этому моменту подошли с максимальной степенью объединенности своих государств, что наиболее очевидно с политической точки зрения: Восток был объединен властью персов, греческий же мир — маке-

донской гегемонией. Поэтому завоевание персидской монархии македонцами стало событием, объединившим цельный Запад и цельный Восток.

Ни одно из несомненно различных направлений развития культуры не подготовило стороны к той роли, которую им предстояло играть в новых условиях. Культуры могут наилучшим образом объединиться, когда мышление каждой в достаточной мере освобождается от определенных местных социальных и национальных обычаев, что предполагает некую долю общности, и поэтому становится возможным обмен между этими культурами. И тогда больше не существует границ между такими историческими явлениями, как афинский полис и восточное кастовое общество. Разграничения принимают форму абстрактных принципов, применимых ко всему человечеству, которые можно усвоить и аргументированно обосновать, и которые могут конкурировать с другими в условиях разумной дискуссии.

ГРЕЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НАКАНУНЕ ЗАВОЕВАНИЙ АЛЕКСАНДРА

К моменту появления Александра Эллада и в действительности, и в собственном сознании достигла стадии космополитической зрелости, что было позитивной предпосылкой ее успеха, которой противопоставлялась негативная с восточной стороны. Больше столетия все развитие греческой культуры шло в этом направлении. Идеалы Пиндара могли бы прийтись по вкусу, например Артаксерксу, а также бюрократиям восточных царств. Со времен Геродота, «отца истории» (V в. до н. э.), любознательные греки интересовались обычаями и нравами «варваров»; но эллинский путь был понятным и удобным только для эллинов, причем только для свободнорожденных и полноправных граждан. Нравственные и политические идеалы, и даже концепция знания, ограничивались определенными социальными рамками и не относились к людям вообще (действительно, понятие «человек вообще» не было наполнено реальным содержанием). Однако философское познание мира и развитие городской цивилизации в период, предшествовавший завоеваниям Александра, постепенно привели к появлению данного понятия и его точной формулировке. Учение софистов в V в. поставило во главу угла человека в противоположность государству и его нормам, а также выявило оппозицию

природы и закона, лишенного древней святости и утратившего опору на обычаи: нравственные и политические нормы стали относительными. Сократо-платонический ответ на этот скептический вызов апеллировал не только к традициям, но и к концептуальному знанию, доступной рациональной теории; и рационализм нес в себе зерно универсализма. Киники проповедовали пересмотр существующих норм поведения, самодостаточность отдельной личности, безразличие к традиционным общественным ценностям, таким, как патриотизм, и свободу от всех предубеждений. Внутренний упадок древних городов-государств вкупе с утратой ими внешней независимости ослабил одну сторону их культуры, в то время как усиливалось осознание духовной общности.

Иначе говоря, во времена Александра эллинская идея культуры развилась до такой степени, когда стало возможным говорить, что она эллинская не по происхождению, а по «воспитанию», так что родившийся варваром мог стать истинным эллином. Возведение на престол разума как высшего в человеке привело к открытию человека как такового и в то же самое время сформировало представление об эллинском культурном пути как о пути общечеловеческом. Последний этап был пройден, когда позднее стоики выдвинули тезис, что свобода — это высшее благо эллинской этики — является исключительно внутренним качеством, не зависящим от внешних условий, а значит, истинно свободным может быть и раб, если он достаточно разумен. Все, что делалось в греческом мире, определялось ментальной позицией и качеством исполнения, причем созидательное участие стало возможным для любого разумного субъекта, то есть для любого человека. Господствующая теория размещала человека уже преимущественно не в полисе, как делали Платон и Аристотель, но в космосе, который мы иногда называем «истинным и великим полисом всего сущего». Быть достойным гражданином космоса, *космополитом*, означает высшее достижение человеческой нравственности; и залогом получения этого гражданства является обладание *Логосом*, или Разумом, и ничего более, то есть принцип, характеризующий гражданина как человека и вовлекающий его в непосредственную связь с таким же принципом, управляющим Вселенной. Полное развитие космополитическая идеология получила в период Римской империи, но все неотъемле-

мые особенности развития универсалистской стадии греческого мышления были представлены во времена Александра. Поворот общественного разума был вдохновлен его начинанием и укреплен его успехом.

КОСМОПОЛИТИЗМ И НОВАЯ ГРЕЧЕСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ

Таков был внутренний дух, что Александр привнес во внешнее расширение мира. И с этого момента Эллада была повсюду, где городская жизнь с ее институтами процветала по греческому образцу. Местное население могло войти в эту жизнь с различными правами благодаря культурной и языковой ассимиляции. Здесь следует отметить существенное отличие от более старой греческой колонизации побережья Средиземного моря, которая была осуществлена созданием полностью греческих колоний на краю больших «варварских» районов, уходящих вглубь от прибрежной полосы, и предусматривала взаимные перемещения колонистов и местных жителей. Колонизация, идущая по стопам Александра, подразумевалась с самого начала как часть его собственной политической программы, симбиоз совершенно нового качества, которому, несмотря на совершенно очевидную эллинизацию Востока, требовалось для успеха определенное взаимодействие. В новой геополитической области греческий элемент не придерживался географической целостности материнской страны и в общем того, что до сих пор было греческим миром, но распространялся вширь на континентальные пространства эллинистической империи. В отличие от ранних колоний, новые больше не основывались как дочерние города индивидуальных метрополий, но поддерживались как вместилище космополитического духа греческого народа. Основные отношения между городами существовали не как взаимодействие одного с другим и обоих — с отдаленным материнским городом, но каждый действовал как центр кристаллизации в своей собственной среде, то есть во взаимосвязи со своими ближайшими соседями. Прежде всего, эти города существовали теперь не как вассалы государства, а как централизованно управляемые царства. Это изменило отношение жителей к политическому итогу. Классический город-государство занимал гражданина делами, которые тот мог определить по собственному разумению благодаря тому, что законы города

определял сам. Большие эллинистические монархии никогда не допускали, не разрешали подобной близости к самоопределению; и так как они не предъявляли нравственных требований к субъектам, личность отделилась от них и как *частное* лицо (статус, прежде тяжело воспринимавшийся в эллинистическом мире) нашла способ удовлетворения своих социальных запросов в довольно ограниченных обществах, основанных на общности идей, религии и занятий.

Ядром вновь созданных городов, как правило, становились греки, но с самого начала массовое присоединение местного населения было частью плана и первичным условием возникновения любого города. Во многих случаях группы местного населения превращались в городских жителей, в население городов, управляемых по греческому образцу. Александр хорошо осознавал, что его политика слияния рас удалась, что и показало знаменитое свадебное празднество в Сузе, когда в соответствии со своими желаниями десять тысяч македонских офицеров и гражданских лиц взяли в жены персиянок.

ЭЛЛИНИЗАЦИЯ ВОСТОКА

Ассимилирующая сила такого организма, как эллинистический город, должна была быть непреодолимой. Становясь причастными его институтам и образу жизни, неэллинские граждане подвергались быстрой эллинизации, явленной наиболее открыто в принятии греческого языка: и это несмотря на тот факт, что, вероятно, вначале неэллины численно превосходили урожденных греков и македонцев. Потрясающий последующий рост таких городов, как Александрия или Антиохия, может объясняться только продолжительным притоком местного ориентального населения, еще не принявшего эллинистический характер общества. Наконец в царстве Селевкидов, в Сирии и Малой Азии, даже изначально азиатские города преобразились путем принятия общей эллинской конституции, внедрения гимназий и других античных учреждений в города греческого типа, а также получили от центрального правительства грамоты о правах и обязанностях таких городов. Таким образом города как бы основывались заново, что было доказательством прогресса эллинизации и в то же самое время фактором, усиливающим импульс к такому развитию. Помимо городов, действующей силой

эллинизации стало также грекоязычное управление монархией.

Вовлечение в этот процесс определялось той формулой, что эллин не по рождению, но по воспитанию считался более надежным среди сынов завоеванного Востока. Уже через поколение после Аристотеля мы находим их действующими в святилище греческой мудрости. Зенон, сын Мназиса (т. е. Manasseh'a, Манассии), основоположник стоицизма, был по происхождению финикийцем-киприотом; он выучил греческий язык, но на протяжении своей долгой учительской карьеры в Афинах его произношение оставляло желать лучшего. С тех пор и до конца античности эллинистический Восток дал миру непрерывную вереницу людей, часто семитского происхождения, которые под греческими именами, на греческом языке и в греческом духе сделали большой вклад в господствующую культуру. Старые города вокруг Эгейского моря существовали по-прежнему, но центр тяжести греческой, а теперь и всеобщей культуры переместился в новые регионы. Эллинистические города Ближнего Востока создали для нее плодородную почву, а Александрия Египетская затмила прочие. В связи с тем, что местные племена эллинизировались, мы в большинстве случаев не можем определить, был ли автор из Апамейи или Библоса в Сирии, или из Гадара в Транс-Иордании греческой или египетской расы, тем более, что в самом горниле эллинизма этот вопрос стал окончательно неуместным — возникла третья сущность.

Во вновь основанных греческих городах результат объединения был с самого начала греческим. В других местах процесс был постепенным и продолжался в период поздней античности, местные жители обращались к эллинизму, если могли изменить свою веру и убеждения, и так было до тех пор, пока не набрало силу движение возрождения национальных языков и культур. Самый ранний пример подобной ситуации представляют нам события Маккавейского периода в Палестине во втором веке до н. э. И даже в третьем веке н. э., после шести сотен лет эллинистической цивилизации, мы наблюдаем уроженца древнего города Тира, Малха сына Малха, ставшего выдающимся греческим философом, друзья которого, греки, изменили (или он позволил им это сделать) его семитское имя вначале на *Василий*[4], а затем на *Порфирий*[5], таким образом символически декларировалась его приверженность эллинистическим

основам вкупе с финикийским происхождением. Историческим моментом в этом случае представляется то, что в то же самое время усиливалось противоположное движение в его родной стране — создание сирийской национальной литературы, связанное с именами Бардезана, Мани и Эфраима. Это движение и аналогичные ему повсеместно выступали частью подъема новых народных религий, в противовес которым эллинизм усиливал свои позиции, чтобы обеспечить собственную защиту.

ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ: ПЕРЕХОД ОТ СВЕТСКОЙ К РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ

В связи с только что описанной ситуацией понятие эллинизма подвергалось значительным изменениям. В поздней античности бесспорному универсализму первых веков эллинизма предшествовал век новой дифференциации, базирующейся преимущественно на духовных вопросах, и только во вторую очередь — на проблемах национальных, региональных и лингвистических. Общая культура все больше подпадала под влияние религиозной поляризации, что привело в итоге к развалу первоначального единства и образованию отдельных культурных лагерей. В этих обстоятельствах понятие «эллинистическое» использовалось как лозунг *в пределах* мира уже основательно эллинизированного, подчеркивало различия между выстроенными в боевом порядке доводами христианских или гностических оппонентов, которые в своей языковой и литературной основе пока не принадлежали к греческому ядру. На этой общей почве эллинизм стал почти равен консерватизму и выкристаллизовался в определенную доктрину, в которой целая традиция языческой античности, как религиозная, так и философская, была в последнее время систематизирована. Но ее сторонники, также как и противники, жили повсюду, так что поле битвы распространялось на весь цивилизованный мир. Но религиозный подъем поглотил греческую мысль и изменил ее характер: эллинистическая светская культура превратилась в явно религиозную языческую культуру, как для защиты от христианства, так и в силу внутренней неизбежности. Это означает, что в период подъема мировой религии эллинизм как таковой стал сектантским учени-

ем. Именно так Плотин и даже в большей степени Юлиан Отступник представляли себе эллинское, мотив, которым в неоплатонизме обосновывалась сущность нового рода церкви с собственной догматикой и апологетикой. Обреченный эллинизм стал особым явлением и на своей родной земле. В часы его заката понятие эллинизма одновременно расширялось и сужалось. Оно расширилось настолько, что на последней стадии его существования даже такие сугубо восточные явления, как культы Митры и Аттиса, стали считаться в эллинистической традиции достойными защиты и отстаивания; и сузилось настолько, что целое стало частью, причем постоянно уменьшающейся. Да, как мы уже говорили, целая битва разразилась в пределах Греции, то есть в рамках единой универсальной эллинской культуры и языка. Столь многое сплелось здесь, что победительница и наследница в этой борьбе — христианская церковь Востока — стала преимущественно греческой церковью: труд Александра Великого восторжествовал даже в этом поражении классического духа.

ЧЕТЫРЕ СТАДИИ РАЗВИТИЯ ГРЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Таким образом мы можем выделить четыре исторических стадии развития греческой культуры: 1) до Александра — классический этап национальной культуры; 2) после Александра — эллинизм как космополитическая светская культура; 3) поздний эллинизм как языческая религиозная культура; 4) византизм как греческая христианская культура. Переход от первого ко второму этапу — самый значительный отрезок, который рассматривается как автономное развитие греческой культуры. На втором этапе (330 г. до н. э. — первый век нашей эры) греческий дух представлен великими соперничающими философскими школами: академистами, эпикурейцами и, прежде всего, стоиками наряду с развитием в то же самое время греко-восточного синтеза. Переход к третьему этапу, изменение религии древней цивилизации в целом, а вместе с ней и греческого мышления, был в основном делом негреческих факторов, восточных по происхождению, которые вступили на историческую сцену как новая сила. Между господством эллинистической светской культуры и конечной оборонительной позицией позднего эллинизма, обратившегося к религии, лежат

три столетия революционных духовных движений, влиявших на эту трансформацию, среди которых гностицизм занимает видное место. Но к этому мы обратимся позже.

ЧАСТЬ ВОСТОКА

До сих пор мы обсуждали роль греческой стороны в сочетании Востока и Запада и таким образом начали с внутренних предпосылок, отличивших становление эллинской культуры, последовавшее за завоеваниями Александра. Эти предпосылки, разумеется, соответствовали предпосылкам с восточной стороны, которые объясняли роль Востока в данном объединении, его мнимую или реальную пассивность, покорность и готовность к ассимиляции. Одной военной и политической зависимости недостаточно, чтобы объяснить ход событий, так как сравнение с другими случаями завоеваний областей с высоко развитой культурой на всем протяжении истории показывает, что достаточно часто в культурном отношении победитель становился жертвой побежденных.

Мы можем даже поставить вопрос острее — определенно впервые проявилось недвусмысленное доминирование греческой стороны, это и обусловило, по крайней мере, форму всего будущего культурного облика. Каковы в таком случае были условия на Востоке накануне завоеваний Александра, объясняющие то, почему мир уступил экспансии греческой культуры? И в какой форме местные силы выжили и выразили себя в новых условиях эллинизма? Естественно, великий Восток с его древней и величавой цивилизацией не был просто копией греческой формы. На эти вопросы, касающиеся обстоятельств и способа сохранения жизнеспособности культур, несравненно сложнее ответить относительно восточной стороны, чем на соответствующие вопросы относительно эллинизма. Причины этого следующие.

Во-первых, во времена до Александра, в противоположность изобилию греческих письменных источников, мы сталкиваемся с абсолютной недостаточностью восточных, за исключением разве что иудейской литературы. Если же этот негативный факт мы примем за признак литературного бесплодия, то мы можем сделать выводы, сходные с теми, которые мы встречаем в греческих свидетельствах о современном состоянии восточных народов.

Кроме того, безбрежный Восток, объединенный в Персидскую империю одной только силой, был далек от того культурного единства, которое существовало в греческом мире. Эллада была одинакова повсюду; Восток разнился от региона к региону. Следовательно, ответ на вопрос о культурных предпосылках разделился на столько же частей, сколько обособленных культурных традиций участвовало в этом процессе. Этот факт тоже осложняет отношения эллинизма и его восточной составляющей. Действительно, Густав Дройзен, создатель термина «эллинизм» для постлександровского греко-восточного синтеза, определил данный термин, утверждая, что в действительности эллинизм включает в себя столько же различных подвидов, скольких отдельных национальных культурных традиций он касается. Во многих случаях, однако, эти местные факторы в своей первозданной форме нам неизвестны. Несмотря на это, всеобщая однородность, вытекающая из эллинистического развития, предполагала некоторое общее сходство условий. На самом деле, исключив Египет, мы можем распознать в до-эллинистическом Востоке определенные универсалистские тенденции начала духовного синкретизма, которые могут быть противопоставлены космополитическому складу греческого разума. Об этом мы еще поговорим подробнее.

Наконец, в период после Александра превосходство эллинской цивилизации означало, что Восток, если он вообще стремится к литературному самовыражению, должен это делать на греческом языке и в греческой манере. В результате обнаружение в подобных случаях «голоса с Востока» в рамках всей эллинистической литературы часто представляется нам делом весьма щепетильным и неявно обнажающим различия: то есть ситуация, созданная эллинизмом, является сама по себе двусмысленной. Эту несомненно представляющую интерес методологическую проблему мы рассмотрим позднее.

Некоторые трудности встречаются при попытке внести ясность в образ восточной половины двойственного явления, называемого нами эллинизмом. Мы можем только проследить общую, даже отчасти предположительную тенденцию и кратко показать столько, сколько необходимо для нашей цели. Сперва несколько слов о положении Восточного мира накануне греческого завоевания, что, возможно, объяснит его летаргический сон вначале и крайне медленное пробуждение потом.

ВОСТОК НАКАНУНЕ ЗАВОЕВАНИЙ АЛЕКСАНДРА

Государственная апатия и культурный застой. С политической точки зрения это положение определялось вереницей деспотических империй, которые главенствовали на Востоке в предшествующие века. Их способы завоевания и долгое господство сломали политический хребет местного населения и приучили принимать каждого нового хозяина как данность при каждой перемене обстановки. Роль центральной власти была бесспорно гибельной для подчиненных, которых просто затаскивали на государственные должности. Некоторое время спустя взгляд Даниила на четыре царства все еще отражал это пассивное отношение восточных людей к преемственности государственной власти. Поэтому случилось так, что три сражения, которые сломали военную мощь Персидской империи, определили владетеля огромной территории с бесчисленным населением, которое отреклось от мысли о самоопределении и даже не чувствовало побуждения принять решение. Более-менее серьезное сопротивление, и то местного характера, встретило Александра в Тире и Газе, но оно было сломлено продолжительной осадой. Это исключение было не случайным: граждане финикийского города, несмотря на подчиненное положение по отношению к суверенной власти Великого Царя, боролись по своим мотивам, вспомнив давнишнее противостояние греков и финикийцев на море (случай с городом Газа, вероятно, аналогичен тирскому).

Политическая апатия сочеталась с культурным застоем, появившимся по разным причинам. В древних центрах восточной цивилизации, на Евфрате и Ниле, которые перед Персидской эпохой были также центрами политической власти, после нескольких тысяч лет существования все интеллектуальные движения пришли в упадок, и только труднопреодолимые традиции действовали по инерции. Мы не можем здесь вдаваться в объяснения, которые увели бы нас далеко от основной линии наших размышлений; мы просто констатируем факт, который в случае с Египтом особенно очевиден. Можем, однако, отметить, что неподвижность, которую наши динамические пристрастия склонны преуменьшать как оцепенение, может также считаться признаком конца определенной системы жизни — это утверждение хорошо применимо по отношению к Египту.

Вдобавок ассирийская и вавилонская практика экспатриирования и переселения завоеванных народов, или, более точно, их ведущих в социальном и культурном отношении слоев, уничтожила возможности культурного роста во многих регионах за пределами старых центров. Эта судьба во многих случаях постигла народы более юного культурного возраста, еще не раскрывшие свои потенциальные возможности. Имперское управление таким образом добивалось (а центральная власть платила) истощения потенциальных источников своего духовного возрождения. Здесь мы не подвергаем сомнению одну из причин оцепенения старых центров, отмеченную нами ранее: подавив национальные и региональные жизненные силы во всем царстве, завоеватели окружилисебя пустыней, и в этих условиях верхушка власти отказалась от любых омолаживающих влияний, которые могли бы прийти снизу. Это может отчасти объяснить то состояние паралича, в которое Восток словно погрузился до Александра и от которого освободился благодаря возрождающему влиянию эллинского духа.

Начало религиозного синкретизма. Подобное положение дел содержало некоторые позитивные предпосылки для той роли, которую сыграл Восток в эллинистическую эпоху. Эта господствующая пассивность, отсутствие сознательно сопротивляющихся ассимиляции сил значительно ослабила местные различия локальных культур, устранила множество препятствий к слиянию в более широком синтезе. Следовательно, появилась возможность вхождения этих местных сил в общую группировку. В частности, насильственное переселение целых народов дало два значительных эффекта. С одной стороны, это привело к освобождению культурных традиций различных слоев, их выделению в передаваемые формы учений, и, в результате, они стали доступны как элементы в космополитическом взаимообмене идеями — точно также и эллинизм мог их использовать. С другой стороны, это шло в одном направлении с еще доэллинистическим синкретизмом, смешением богов и культов различного, зачастую весьма далекого происхождения, что снова предвосхитило особенности будущего эллинистического развития. Библейская история предлагает вниманию читателя множество примеров обоих этих процессов.

Самое раннее описание генезиса понятийного религиозного синкретизма мы находим в IV Книге Царств 17:24 – 41, в истории о новых жителях, переселенных ассирийским

царем в Самарию, в том хорошо известном повествовании о происхождении Самаритянской секты, которое заканчивается словами:

Народы сии чтили Господа, но и истуканам своим служили. Да и дети их и дети их детей до сего дня поступали так же, как поступали отцы их.

В общемировом масштабе религиозный синкретизм позднее стал характерной чертой эллинизма — здесь мы видим его начало на Востоке.

Начало теологического абстрагирования в иудаистской, вавилонской и персидской религиях. Еще более важной является другая черта развития, отмеченная нами: трансформация сущности местных культур в идеологии. Возьмем другой классический пример из Библии — ниспровержение Вавилона, значимое для иудеев как с точки зрения развития той стороны их религии, которая вышла за рамки собственно палестинских условий, так и в плане противопоставления этого вероучения, взятого таким образом в его целостности, другим религиозным принципам мира, в котором они оказались. Это означало конфронтацию представлений с представлениями. Мы находим данное положение полностью реализованным у пророка Исайи, который провозгласил чистый принцип монотеизма, освобожденный от специфически палестинских ограничений культа Яхве, как основу мироздания. Таким образом, это искоренение ограничений завершило процесс, который действительно был начат еще древними пророками.

Несмотря на уникальность иудейского случая, определенные параллели этим процессам можно разглядеть повсюду в политическом разделении Востока или же вывести из позднейшего развития событий. Следовательно, после свержения Вавилона персами древне-вавилонская религия перестала быть государственным вероучением, прикрепленным к политическому центру и функционирующим как закон. Как один из институтов монархии она обладала определенным официальным статусом, и это соединение с местной системой светской власти поддерживало и в то же самое время ограничивало ее роль. И поддержка, и ограничение произошли в связи с потерей первоначального положения. Освобождение религии от политической функции было искоренением, сопоставимым с территориальным искоренением Израиля. Потеря влияния и политическое бессилие в Персидской империи

заставили вавилонскую религию с этого времени остановиться на одном лишь духовном содержании. Не имея больше связи с институтами местной системы власти и не обладая авторитетом, она была отброшена к свойственным ей изначально *теологическим* особенностям, которые были сформулированы так, как если бы они стояли противостояли другим религиозным системам, удержавшимся на плаву и теперь соперничающих за умы человечества. Поэтому политическое искоренение привело к освобождению духовной субстанции. Как предмет познания обобщенный принцип требовал жизни для самого себя и раскрывал свои абстрактные подтексты. Мы можем распознать здесь работу исторического закона, который помогает нам понять многие ментальные заключения поздней античности. В случае с вавилонской религией успех этого движения по направлению к абстрагированию проявился в более поздней форме, так как он возник при расцвете эллинизма. В одностороннем развитии своих изначальных астральных особенностей более древний культ превратился в абстрактное учение, объясняющее систему *астрологии*, которое просто благодаря обращению к рациональному содержанию, представленному в греческой форме, стало могущественной силой в эллинистическом мире идей.

Для сравнения возьмем последний пример, — древнюю персидскую религию маздеизм, отделенную от родной иранской почвы. Привнесенная во все страны от Сирии до Индии численно малой правящей нацией, она среди множества религий Персидской империи нашла себя в ситуации, в чем-то подобной космополитической. Вследствие падения Империи она потеряла поддержку, но также избавилась от недоброжелательного отношения властей окружающих держав, и с этого времени разделяла в странах за пределами собственно Персии вместе с другими вероучениями тяготы и преимущества диаспоры. Здесь снова из не столь определенной национальной традиции был извлечен уникальный метафизический принцип, который был включен в систему общей интеллектуальной значимости: система теологического дуализма. Это дуалистическое учение в своем обобщенном содержании было одной из значительных составляющих в эллинистическом синкретизме идей. В Персии национальная реакция привела к последовательному основанию парфянского и неоперсидского царств, подготовила и сопроводила религиозную

реставрацию, которая, в свою очередь, была усилена, чтобы систематизировать и догматизировать элемент старой народной религии, — процесс, некоторым образом, аналогичный созданию Талмуда в ту же эпоху. Следовательно, как на родине, так и в диаспоре изменение условий привело к сходному результату: трансформации традиционной религии в теологическую систему, по своим особенностям приближавшейся к рациональному учению.

Мы можем представить похожие процессы, проходившие по всему Востоку, — процессы, благодаря которым изначально национальные и местные верования соотносились друг с другом, чтобы стать элементами интернационального обмена идеями. Общим направлением этих процессов была догматизация (в том смысле, что принцип выделялся из главной части традиции и разворачивался в стройную доктрину). Греческое влияние, представляя и побудительные, и логические инструменты, повсюду вносило завершенность в этот процесс; но мы пытаемся показать, что Восток накануне эллинизации уже предварил этот процесс в основных чертах отдельных религий.

Мы уже отмечали три из них, выбранные с определенной целью: иудаистский монотеизм, вавилонскую астрологию и иранский дуализм, которые были, возможно, тремя главными духовными силами, вложенными Востоком в форму эллинизма, и они все больше влияли на его позднейшее развитие.

Вот многое из того, что мы называем «предпосылками». Отметим тот факт, что первая известная в истории космополитическая цивилизация, которую мы называем эллинистической, стала возможна вследствие катастроф, постигших исходные единицы региональных культур. Без падения государств и наций этот процесс абстрагирования и обмена никогда не произошел бы в таком масштабе. Это справедливо, хотя и менее очевидно, даже для греческой стороны, где политическое падение полиса, этого наиболее интенсивного из частных образований, представляло собой сравнительно негативную предпосылку. Только в Египте, которым мы пренебрегли в нашем обзоре, условия были совершенно иными. В основном, однако, силы, активно действующие в эллинистическом синтезе вместе с греческим наследием, исходили из Азии, семитской или иранской: поэтому мы можем ограничить наш беглый очерк рассмотрением азиатских условий.

Рассмотрев вопрос о предпосылках, мы должны кратко обсудить судьбу Востока при трансформации эллинизма. Первое, что мы отмечаем, — Восток затих на несколько столетий и стал основным, но невидимым при подавляющем свете эллинского дня, фактором синтеза. То, что последовало за первым веком н. э., мы можем назвать исходной стадией периода скрытого состояния восточного ума и сделать из этого наблюдения вывод о разделении эллинистической эпохи на два отдаленных периода: период проявления греческого господства и подавления Востока и период реакции на возрождение Востока, который в свою очередь победно продвигался на Запад в своего рода духовной контратаке и приобретал форму универсальной культуры.

Мы говорим, разумеется, с точки зрения интеллектуальных, а не политических событий. В этом смысле эллинизация Востока преобладала в первом периоде, ориентализация Запада — позднейший процесс, подошедший к концу около 300 г. н. э., — во втором. Результатом этого явился синтез, который перешел в Средние века.

Подавление Востока. О первом периоде мы можем сказать кратко. Это была эпоха царств Селевкидов и Птолемеев, характеризующаяся, в частности, расцветом Александрии. Эллинизм триумфально шествовал по Востоку и учреждал общую культуру, чьи правила мышления и выражения были приняты всеми, кто хотел принять участие в интеллектуальной жизни эпохи. Был слышен только греческий голос: все публичные литературные высказывания делались на этом языке. С точки зрения того, что мы говорили о вхождении восточного в поток греческой интеллектуальной жизни, немота Востока не может быть истолкована как недостаток интеллектуальной жизнеспособности у части индивидуумов: она состоит скорее в неговорении от себя, от своего имени. Любой, кто хотел что-нибудь сказать, не имел иного выбора, как сказать это по-гречески, не только с точки зрения языка, но также с точки зрения понятий, представлений и литературной формы, то есть очевидной части греческой традиции.

Разумеется, у эллинистической цивилизации, открытой и гостеприимной, было место для творений восточного ума только в том случае, если они принимали греческую форму. Поэтому формальное единство этой культуры охватывало,

фактически, многое из того, что еще находилось под официальным греческим клеймом. На Востоке эта ситуация породила род мимикрии, которая имела далеко идущие последствия для его будущего. Греческий разум, со своей стороны, не мог оставаться бездейственным: он признал отличия новой ситуации от того, что мы называли «греческим» до и после Александра, что, в свою очередь, помогло Дройзену ввести термин «эллинистический» в отличие от классического «эллинский». «Эллинистический» был предназначен для обозначения не просто расширения полисной культуры до космополитической и трансформаций, присущих этому процессу, но также для изменения особенностей восприятия ориентальных влияний в этом расширенном целом.

Однако анонимность восточного вклада сделала эти влияния в первом периоде трудноразличимыми. Люди, подобные Зенону, о которых мы говорили прежде, желали быть эллинами и никем иным, и их ассимиляция была завершена, как это и должно было случиться. Философия обычно во многом идет по следам, оставленным исконно греческими школами; но к концу данного периода, примерно через два столетия после Зенона, она также начала выказывать значительные признаки изменения в своем до сих пор автономном развитии. Признаки сперва были недвусмысленными. Продолжительная полемика о Посидонии из Апамеи (ок. 135 – 50 гг. до н. э.) хорошо иллюстрирует трудность любого уверенного приписывания влияния и в общем неопределенность того, что в этом периоде являлось подлинно греческим, а что окрашивалось ориентализмом. Являлось ли пламенное астральное благочестие, которое пропитало философию Зенона, выражением восточного ума? С этим можно спорить, и, возможно, спор этот будет продолжен, хотя можно не сомневаться, что был ли он греком по рождению или нет, его ум, его мышление были подлинно греческими. В данном случае это укладывается в общую картину: мы не можем требовать большей определенности, чем нам позволяет сложная природа ситуационных допущений. Столкнувшись со своеобразной анонимностью, мы можем даже сказать с «псевдоанонимностью», которая скрывает восточный элемент, мы должны быть довольны тем общим ориентальным влиянием в самом широком смысле, которое имело место на протяжении этого периода в области греческой мысли.

Более ясный случай представлен растущей литературой «мудрости варваров», которая появилась в греческих пись-

менных источниках: в конце концов, она представляла не только антикварный интерес, но постепенно принимала пропагандистский характер. Инициатива греческих авторов в этой области обсуждалась в старых центрах Востока, Вавилоне и Египте местными жрецами, которые стали описывать свою национальную историю и культуру на греческом языке. Античные писатели могли рассчитывать на вежливое любопытство греческой публики, но так как это все больше и больше сопровождалось восприимчивостью по отношению к духовному содержанию как таковому, любители древности незаметно превращались в учителей и проповедников.

Однако в это время наиболее важной формой вклада Востока в эллинистическую культуру была область не литературы, а культа: религиозный *синкретизм*, который стал явлением, имевшим решающее значение в более поздней фазе, начал формироваться в первом периоде эллинистической эры. Значение термина «синкретизм» может быть расширено и обычно охватывает и светские явления; в этом случае вся эллинистическая цивилизация может быть названа синкретичной в том смысле, что она все больше и больше становилась смешанной культурой. Однако, строго говоря, синкретизм означает религиозный феномен, который выражается более адекватно древним термином «теокрасия» (*не путать с «теократией»—формой правления, при которой власть принадлежит духовенству — прим. ред.*), т. е. смешение богов. Это центральное явление данного периода, и одно из тех, к которым мы, знакомые в других отношениях со смешением представлений и культурных ценностей, не имеем точных параллелей в нашем современном опыте. Он неуклонно расширялся, и сила этого процесса, в конечном счете, привела от первого периода эллинизма ко второму, религиозно-ориентальному. Теокрасия выражала себя в мифе точно так же, как в культе, и одним из ее наиболее важных логических инструментов была аллегория, которую философия уже использовала по отношению к религии и мифу. Все данные явления отмечались в обзоре первого периода эллинизма, в той религиозной сфере, где Восток как таковой был наиболее активен. Растущий престиж восточных богов и культов в пределах Западного мира предопределил ту роль, которую предстояло играть Востоку во втором периоде, когда превосходство перешло к нему. Это была религиозная роль, несмотря на то, что греческий вклад в эллинистическое целое был вкладом в светскую культуру.

В итоге мы можем точно определить первую половину эллинизма, которая продолжалась приблизительно до христианской эры и главным образом характеризовалась греческой светской культурой. Для Востока это было время подготовки к его новому проявлению, сравнимое с инкубационным периодом. Мы можем только предполагать последующую вспышку основательных трансформаций, которые должны были произойти там в это время под поверхностью эллинизма. За исключением восстания Маккавеев, едва ли существовал какой-либо признак самоутверждения восточных обществ в пределах эллинистического круга периода протяженностью от Александра до Цезаря. За пределами этого круга основание Парфянского царства и возрождение маздеизма соответствуют воздействию иудаизма внутри эллинистического мира. Эти события в действительности мало затронули как общую картину ассимилирующей Эллады, так и общую картину Востока, ассимилированного во время этого периода.

Греческая концептуализация восточной мысли. Тем не менее, этот латентный период был исполнен глубокого значения в истории жизни Востока. В греческой монополии на все формы интеллектуального выражения одновременно существовали и ориентальный дух, и аспекты его подавления и освобождения: подавления — потому что эта монополия лишала его исконных средств выражения и усиливала фальшь при выражении его содержания; освобождения — потому что греческая понятийная форма предполагала для восточного ума совершенно новую возможность освещения значения его собственного наследия. Мы уже видели, что накануне эллинизма начался подъем пересекающихся духовных принципов за пределами большей части народных традиций; но он был логическим показателем, которому греческий дух предоставил возможность осуществления. В Греции изобрели *логос*, абстрактное понятие, метод теоретического описания, систему убеждения — одно из величайших открытий в истории человеческого разума. Этот применимый к любому понятию формальный инструмент эллинизм предоставил Востоку, чье самовыражение могло теперь извлечь из него пользу. Эффект, отсроченный в своем проявлении, был неизмеримым. Ориентальная мысль была непонятийной, выраженной в образах и символах, скорее маскирующей свои окончательные цели в мифах и ритуалах, чем излагающей их логически. Она была ограничена устойчивостью своих древних символов и была освобождена из этого заключения

благодаря живительному дыханию греческой мысли, которая дала новый толчок и одновременно подходящий инструмент для любых тенденций абстрагирования, с которыми работали прежде. По сути ориентальное мышление оставалось мифологическим, что стало ясно, когда оно заново представило себя в мире; но оно тем временем училось переносить свои идеи в форму *теорий* и применять, разъясняя, рациональные понятия вместо чувственных образов. Таким образом, определенное постулирование системы дуализма, астрологического фатализма и трансцендентного монотеизма произошло с помощью греческой концептуализации. Получив статус метафизических учений, они стали общераспространенными, и их сообщения могли быть адресованы всем. Это греческий дух освободил восточную мысль от рабства ее собственного символизма и дал возможность в обдумывании *логоса* открыть себя. И это было оружием, приобретенным из греческого арсенала, с которым Восток, когда пришло его время, перешел в контрнаступление.

Восточный «андеграунд». Неизбежным результатом развития такого рода явилось смешение, но здесь очевидна и опасность, свойственная ему в том, что касается подлинной сущности ориентальной мысли. Потерей специфики расплачивались за каждую генерализацию или рационализацию. В частности, греческое доминирующее влияние, естественно, искушало восточных мыслителей извлекать пользу из престижа всего греческого, выражая свои исходные положения не прямо, но под маской аналогий, собранных по мелочи из греческой традиции мысли. Поэтому, например, астрологический фатализм и магия могли быть одеты в покровы стоической космологии с ее учениями о симпатии и космическом законе, религиозный дуализм — в покровы платонизма. Для сторонников ассимиляции это было определенно началом мира; но мимикрия таким образом начала вызывать ответную реакцию дальнейшего роста восточного ума и предоставлять историкам специфические проблемы интерпретации. Явление, которое Освальд Шпенглер называл, пользуясь термином из минералогии, «псевдоморфозом», будет занимать наше внимание в дальнейшем (см. ниже, гл. 2). Существует другое, возможно, более глубокое воздействие, которое греческое доминирующее влияние оказало на внутреннюю жизнь Востока, воздействие, которое существовало, чтобы проявиться только много позже: разделение ориентального духа на поверхностные

и скрытые течения, на открытую и тайную традиции. Влияние греческого образца для подражания имело не только стимулирующий, но и репрессивный эффект. Его избранные стандарты действовали подобно фильтру: то, что поддавалось эллинизации, укрепилось и извлекло пользу из положения в свете, то есть стало частью высшей формации космополитической культуры; остальное же, радикально отличное и не ассимилированное, было исключено и ушло в андеграунд. Это «другое» не могло чувствовать себя представленным традиционными творениями литературного мира; не могло в общей миссии осознать свою собственную.

В противопоставлении своей миссии доминирующей оно должно было найти собственный язык; и эти поиски стали делом длительного тяжелого труда. По своей природе оно было наиболее подлинным и самобытным выражением духа Востока, чье будущее больше, чем прошлое, было подчинено этим условиям подпольного существования. Поэтому духовная монополия Греции объясняла рост невидимого Востока, чья тайная жизнь формировала антагонистическое подводное течение под поверхностью общенародной эллинистической цивилизации. Процессы глубокой трансформации, далеко идущие новые линии поведения должны были быть скрыты в этом периоде подавления. Мы, действительно, не знаем их; и все наше описание не давало бы оснований предположить внезапного прорыва нового Востока, если бы мы не были свидетелями поворота эпохи, по мощи и масштабу которого мы можем сделать выводы об инкубационном периоде.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВОСТОКА

То, что мы действительно видели в данном периоде, приблизительно совпало с началом христианства, являясь прорывом Востока. Подобно долго заключенным водам, его силы сломали твердую поверхность эллинизма и наводнили древний мир, хлынув в созданные греками формы и наполняя их своим содержанием, помимо этого создавая собственные новые напластования. Превращение эллинизма в религиозную ориентальную культуру поставило его на ноги. Время прорыва было, вероятно, обусловлено совпадением двух одновременных событий — завершения подпольного роста Востока, которое дало ему возможность выйти на свет, и готовности, даже глубокой потребности Запада в религиозном обновлении, которое объяснялось всем духовным поло-

жением этого мира и его склонностью энергично реагировать на миссию Востока. Это одновременное взаимодействие активности и восприимчивости было похоже на беседу, наблюдавшуюся тремя столетиями ранее, когда Греция наступала на Восток.

Новизна возрожденной восточной мысли. Теперь важно признать, что в этих событиях мы имели дело не с реакцией *древнего* Востока, но с новым явлением, которое в эти решающие часы вышло на историческую сцену. «Древний Восток» умер. Новое пробуждение не означало классического воссоздания его освященного веками наследия. И даже не новая концептуализация ранней ориентальной мысли была действительной сущностью движения. Традиционный дуализм, традиционный астрологический фатализм, традиционный монотеизм — все были очерчены в нем вместе с такой специфически новой отличительной чертой, которая в настоящей обстановке содействовала представлению нового духовного принципа; и то же самое справедливо для использования греческих философских терминов. Необходимо выделить этот факт с самого начала в связи с сильным воздействием по-другому созданных внешних проявлений, которые долго вводили историков в заблуждение относительно структуры мышления, поставленной перед ними, исключая христианство, просто дополняющее оставшееся от старых традиций. Все они фактически проявились в новом потоке символов древней ориентальной мысли, действительно, целом мифологическом наследии: представления и образы Библии; элементы учения и терминологии греческой философии, в частности платонизма. В самой сути синкретической ситуации заложено, что все эти различные элементы являются доступными и могут сочетаться как угодно. Но синкретизм как таковой представлял только внешние аспекты, а не сущность явления.

Внешний аспект приходил в беспорядок из-за своего состава, а вернее, из-за ассоциаций со старыми наименованиями. Однако, хотя эти ассоциации никоим образом не были неуместными, мы можем различить новый духовный центр, вокруг которого теперь кристаллизовались традиционные элементы, единство среди разнообразия; и это, скорее, чем синкретическое значение явления, являлось истинной сущностью того, с чем мы столкнулись.

Если мы признаем этот центр как автономную силу, тогда мы должны сказать, что он заставляет использовать,

скорее, элементы, чем то, что они составляют своим слиянием; и целое, до такой степени сознательное, что, несмотря на его выраженно синтетический характер, оно могло быть понято не как продукт непреднамеренного эклектизма, но как оригинальная и устоявшаяся система представлений. Еще эта система выявила сходство в массе коренным образом отличающегося материала, которое раскрывалось только при надлежащем исследовании, то есть интерпретация уже давала основания для предварительного знания о лежащем в основе единстве. Невозможно отказаться ни от наблюдавшейся таким образом определенной цикличности доказательств, ни от субъективного элемента, включенного в интуитивное предвидение цели, по направлению к которой двигалась интерпретация. Это, однако, представляет собой сущность и опасность исторической интерпретации, которая пользуется указанием первого впечатления от материала и становится доказанной только благодаря результату, его внутренней убедительности или правдоподобию, и прежде всего прогрессивно подтвержденному опыту с предметами, занимающими свое место при контакте с гипотетической системой.

Основные проявления ориентальной волны в эллинистическом мире. Теперь мы дадим краткий перечень явлений, в которых ориентальная волна проявила себя в эллинистическом мире примерно с начала христианской эры и далее. Это, в основном, следующие: распространение эллинистического иудаизма, и особенно расцвет иудаистской философии в Александрии; распространение вавилонской астрологии и магии, совпавшее с общим ростом фатализма в Западном мире; распространение разнообразных восточных мистических культов в эллинистическо-римском мире и их перерождение в духовные мистические религии; подъем христианства; расцвет гностических движений и великое формирование системы внутри и за пределами христианской структуры; трансцендентальные философии поздней античности, начиная с неопифагорейства и заканчивая неоплатонической школой. Все эти явления, различные сами по себе, в широком смысле взаимодействовали. Их учения имели важные точки соприкосновения в общей и даже в расходящейся части общей атмосферы мысли: литература каждого могла дополнить наше понимание других учений. Более очевидно, что сродству духовной сущности способствовала периодичность типических систем выражения,

специфических образов и формул, встречающихся на протяжении развития литературы целой группы. У Филона Александрийского мы встречаемся, помимо платонических и стоических элементов, пересекающихся с иудаистской сущностью, также с языком мистических культов и зарождающейся терминологией нового мистицизма.

Мистические религии, со своей стороны, имели сильные взаимосвязи с астральным комплексом представлений. Неоплатонизм был широко открыт всем языческим и особенно восточным религиозным знаниям, претендующим на античность и ореол духовности. Христианство, даже в своих «ортодоксальных» проявлениях, имело с самого начала (особенно при св. Павле) синкретические аспекты, которые в несравненно большей степени присутствовали в его еретических ответвлениях: гностические системы сочетали все — восточные мифологии, астрологические учения, иранскую теологию, элементы иудаистской традиции, библейские, раввинистические или оккультные, христианские представления, спасение—эсхатологию, платонические термины и понятия. Синкретизм достиг в этом периоде своей наибольшей эффективности. Он больше не придерживался определенных культов и не беспокоился об их престиже, но наполнил собой мышление целого столетия и показал себя во всех областях литературного выражения. Следовательно, ни одно из явлений, перечисленных нами, не может быть рассмотрено отдельно от остальных. Если синкретизм, смешение данных представлений и образов, т. е. совмещенные течения нескольких традиций, являлся только формальным явлением, которое оставило открытым вопрос о его умственном содержании, то внешняя привлекательность определила его популярность. Являлся ли он одним из многих феноменов такого типа и чем он вообще являлся? — спрашиваем мы перед лицом такого сложного явления. Что было организующей силой синкретизма? Мы сказали перед предварительным определением, что, несмотря на «синтетическую» внешнюю сторону, новый дух не был непреднамеренным эклектизмом. Чем тогда был направляющий принцип и каково направление?

Исходное единство: представительность гностической мысли. Чтобы получить ответ на этот вопрос, давайте сконцентрируем наше внимание на определенной характеристике ментальных отношений, которые более или менее отчетливо существовали на всем протяжении развития целой

группы, независимо от сущности и интеллектуального уровня, значительно различающихся в других отношениях. Если при исследовании этих общих фигур мы находим духовный принцип, который не был представлен в отдельных элементах состава, мы можем определить его как истинную действующую силу. Теперь подобный неизведанный принцип можно, в сущности, различить, хотя бы в некоторых определенных чертах, на всем протяжении существования уже отмеченной нами литературы.

Он появляется повсюду в движениях, приходящих с Востока, и наиболее очевидно в той группе духовных движений, которые объединяются под именем «гностические». Мы можем, таким образом, взять более поздние в качестве наиболее радикальных и непреклонных представителей нового духа и можем, в результате, назвать *общий принцип*, который, менее определенно выраженный, распространился за пределы области собственно гностической литературы аналогично «гностическому принципу». Какой бы ни была польза от подобного расширения значения имени, определенно, что изучение этой специфической группы не только чрезвычайно интересно само по себе, но также может предоставить если не *ключ* к целой эпохе, то по крайней мере жизненно важное содействие его отысканию.

Я лично склонен считать данную серию явлений, в которой ориентальная волна проявила себя в различных преломлениях и реакциях, этим гипотетическим гностическим принципом, и я везде доказываю свое мнение[6]. Однако если подобная точка зрения допущена, она заключает в своем значении ограничение, которое может быть определено как общий знаменатель, могущий носить много масок и допускающий множество степеней ослабления и компромисс с конфликтующими принципами. Она может поэтому во многих случаях быть только одним из элементов в комплексе интеллектуальных мотивов, лишь частично действенным и не полностью реализованным в обобщенном целом. Но новый фактор, где бы он ни заставил себя почувствовать, и его наиболее глубокое откровение являются основанными на так называемой собственно гностической литературе. К этой проблеме мы теперь и обратимся, попробовав позднее (Часть III) выразить весть, провозглашенную в этих текстах, в более широком контексте современной культуры.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГНОСТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ОСНОВНЫЕ ДОГМАТЫ СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК

1

ЗНАЧЕНИЕ ГНОСИСА И РАСШИРЕНИЕ ГНОСТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

ДУХОВНЫЙ КЛИМАТ ЭПОХИ

В начале христианской эры и далее на протяжении двух последующих столетий мир восточного Средиземноморья пребывал в глубоком духовном смятении. Происхождение христианства и реакция на его миссию доказали очевидность этого смятения, но в действительности они были не единственными. Что касается обстановки, в которой возникло христианство, недавно открытые свитки Мертвого моря оказали значительную поддержку и прежде достаточно четкой точке зрения, что Палестина была охвачена эсхатологическими (т. е. спасительными) движениями и что появление христианской секты было чем угодно, но не изолированным эпизодом.

В разнообразных *гностических* сектах, которые вскоре начали повсюду появляться в кильватере христианской экспансии, духовный кризис эпохи нашел свое наиболее отчетливое выражение и, так сказать, свое крайнее отображение. Глубокомысленность размышлений, отчасти внутренне провокационная, не уменьшает, но, скорее, усиливает характерную символичность мысли этого возбужденного периода. Перед тем, как свести наше исследование к специфическому феномену гностицизма, мы должны

коротко показать основные особенности, которые характеризуют это мышление в целом.

Во-первых, все явления, которые мы отмечали в связи с «ориентальной волной», имеют безусловно *религиозную* природу; и это, как мы постоянно утверждали, в общем является отличительной характеристикой второй фазы эллинистической культуры. Во-вторых, все эти течения каким-то образом соприкасаются со *спасением*: общая религия данного периода представляет собой религию *спасения*. В-третьих, все они выражают беспредельно *трансцендентное* (т. е. надмирное) понятие Бога и в связи с этим равно трансцендентное и потустороннее представление о целях спасения. Наконец, они закрепили радикальный дуализм царств бытия — Бога и мира, духа и материи, души и тела, света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти — и, следовательно, чрезмерную поляризацию существования, действующую не только на человека, но и на реальность в целом: общей религией данного периода являлась *дуалистическая трансцендентная религия спасения*.

НАЗВАНИЕ «ГНОСТИЦИЗМ»

Обращаясь к гностицизму в частности, мы спрашиваем, что означает его название, где возникло это движение и какие письменные свидетельства оно оставило. Слово «гностицизм», возникшее, чтобы служить собирательным заглавием для многообразных сектантских учений, появившихся вокруг и около христианства в первые века его напряженного существования, происходит от греческого слова *гносис*, обозначающего «познание». Акцент на *познании* как способе обретения спасения или даже форме спасения как таковой и требование к обладанию этим знанием в одной четко сформулированной доктрине являются общей особенностью многочисленных сект, в которых исторически проявляло себя гностическое движение. В действительности существовало лишь несколько групп, чьи члены явно называли себя гностиками, «знающими»; но уже Ириней в заглавии своей работы использовал слово «гносис» (с добавлением «так называемый», или «ошибочный», «лжеименный»), чтобы охватить все те секты, которые отличались от них расстановкой акцентов и определенно иными характеристиками. В этом смысле мы можем говорить о гностических школах, сектах и культах,

гностических произведениях и учениях, гностических мифах и спекуляциях, и даже о гностической религии.

В случае с другими древними авторами, которые первыми расширили данное именование за пределы нескольких групп, мы не обязаны останавливаться там, где их знания или полемические интересы действительно могут трактовать данный термин как класс понятий, приложимый к любой области, где существуют определенные качества. Поэтому расширение гностической области может быть уже или шире в зависимости от применяемых критериев. Отцы Церкви рассматривали гностицизм как по существу христианскую ересь и ограничивали свою критику и опровержения системами, которые пустили ростки из духа христианства (напр., система Валентина) или каким-то образом включили и адаптировали фигуру Христа к своим разнородным учениям (напр., фригийские наассены); так как общие иудаистские истоки были в достаточной степени близки им, было легко почувствовать, как эти учения конкурируют с христианской вестью и искажают ее (напр., в случае с Симоном Волхвом). Современные исследования постепенно расширили эту традиционную сферу, доказав существование *до-христианского иудаистического* и *эллинистического языческого* гностицизма, когда стали известны *мандейские* источники, наиболее впечатляющий пример восточного гностицизма за пределами эллинистической орбиты, и другой новый материал. Наконец, если мы возьмем критерием не столь специфический лейтмотив, как «знание», а наличие дуалистически-акосмического духа (*отрицающего ценность мира — прим. ред.*) вообще, религия *Мани* тоже должна быть классифицирована как гностическая.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ГНОСТИЦИЗМА

Задавая следующий вопрос: откуда или из какой исторической традиции возник гностицизм, мы сталкиваемся со старым вопросом исторического мышления, ибо с течением времени было выдвинуто множество противоречивых теорий, которые все еще и сохраняются в этой области науки. Ранние отцы Церкви и независимо от них Плотин подчеркивали влияние на христианскую мысль еще недостаточно понятого *Платона* и видели в нем следствие непонимания эллинской философии вообще. Современные ученые постепенно продвигаются к эллинским, вавилонским, египетским и иранс-

ким истокам и рассматривают любую возможную их комбинацию друг с другом и с иудаистскими и христианскими элементами. Так как в их представлении гностицизм действительно является продуктом синкретизма, каждая из этих теорий может быть поддержана источниками и ни одна из них не будет удовлетворительной; также ни одна из них не является комбинацией остальных, которые могут свести гностицизм к простой мозаике элементов и таким образом упустить из виду его собственную самостоятельную сущность. В целом, однако, тезис о восточном (ориентальном) происхождении гностицизма имеет преимущество перед одним лишь эллинским, раз значение термина «познание» освободилось от обманчивых ассоциаций, связанных с традицией классической философии. Недавние коптские открытия в Верхнем Египте (см. ниже, разд. *д*) подчеркнули формирование неортодоксального оккультного иудаизма, хотя окончательное суждение по этому вопросу должно быть отложено вплоть до перевода безбрежной массы материала (см. гл. 12). Некоторая связь гностицизма с началами Каббалы в любом случае предполагалась, каковы бы здесь ни были причинно-следственные связи. Жесткий антииудаизм наиболее выдающихся гностических систем как таковой несовместим с их иудаистским еретическим происхождением при близком рассмотрении. Однако независимо от того, кто были первые гностики, какие основные религиозные традиции были вовлечены в движение и пострадали от произвольной реинтерпретации в их руках, движение это вышло за этнические и сектантские границы, его духовный принцип был новым. Иудаистская линия гностицизма столь же мало соответствовала ортодоксальному иудаизму, как вавилонская — ортодоксальной вавилонской, иранская — ортодоксальной иранской и так далее. Что касается вопроса о преобладании эллинского влияния, многое зависит от того, как решающее понятие «познание» понималось в этом контексте.

ПРИРОДА ГНОСТИЧЕСКОГО «ПОЗНАНИЯ»

«Познание» как таковое является полностью формальным термином и точно не определяет, *что* познается; никто точно не определял психологический метод и субъективную значимость собственно познания или способов, которыми оно достигается. Что касается познания, ассоциации

с данным термином более знакомы читателю, классически ориентированному на *рациональные* объекты и, соответственно, на естественный разум как орган приобретения знания и обладания им. В гностическом контексте, однако, «познание» имеет явственно религиозное, или сверхъестественное, значение и относится к объектам, которые мы в настоящее время скорее назвали бы предметами веры, а не разума. И хотя связь между верой и *познанием* (*pistis* и *gnosis*) стала главным вопросом, из-за которого Церковь разделилась на гностических еретиков и ортодоксов, это не современный вопрос о вере и разуме, с которым мы знакомы; «познание» гностиков, которому в восхвалении или порицании противостояла простая христианская вера, было нерациональным. *Гносис* означал по преимуществу познание *Бога*, и из того, что мы говорили о полной трансцендентности божества, следует, что «познание Бога» является познанием чего-то реально непознаваемого, и потому не является естественным состоянием. Его объекты включают все, что принадлежит божественной сфере бытия, а именно порядок и историю высших миров, и то, что вытекает из этого, а именно спасение человечества. С объектами такого рода познание как ментальное действие в значительной степени отлично от рационального познания в философии. С одной стороны, оно строго ограничено опытом откровения, так что восприятие истины даже через священные или таинственные знания, или через внутреннее вдохновение заменяет рациональные доказательства и теории (хотя эта сверхрациональная основа может затем предоставить возможности для независимой спекуляции); с другой стороны, «познание», связанное с тайнами спасения, является не просто теоретической информацией об определенных предметах, но как таковое является видоизменением состояния человека и наполняется функцией спасения. Это гностическое «познание» имеет выдающуюся практическую сторону. Конечный «объект» гносиса — Бог: его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности). Поэтому в более радикальных системах, подобных валентинианской, «познание» является не только орудием спасения, но истинной формой, в которой задача спасения, т. е. конечная цель, достижима. В этих случаях между знанием и приобретением знания душой требуется соответствие — требование всего истинного

мистицизма. Это, разумеется, также требование греческой *theoria*, но в ином смысле. Там объект познания является универсальным, и познавательное отношение является «зрительным», т. е. аналогичным визуальной связи с предметной формой, которая остается незатронутой данным отношением. Гностическое «познание» является познанием особенного (а трансцендентное божество остается особенным), и отношение познавания взаимно, т. е. одновременно происходит познание и действие подлинного самораскрытия со стороны познаваемого. Там разум «наполняется» формами, которые он созерцает, и только постольку, поскольку он их созерцает (думает о них): здесь субъект «трансформируется» (из «души» в «дух») объединением с реальностью, которая сама по себе воистину является высшим субъектом в данной ситуации и, строго говоря, никогда не является объектом.

Этих нескольких предварительных замечаний достаточно, чтобы отделить гностический тип «познания» от идеи рациональной теории, в том смысле, как греческая философия понимала этот термин. Еще осмысление понятия «познание» подкрепляется тем фактом, что гностицизм дал подлинных мыслителей, которые раскрыли сущность секрета «познания» в тщательно разработанных, содержащих доктрину системах, Они часто использовали в своих толкованиях абстрактные понятия, имевшие предшествовавшее употребление в собственно философии, что благоприятствовало возникновению сильной тенденции среди теологов и историков — объяснять гностицизм воздействием греческого идеала познания на новые религиозные силы, возникшие в это время, и еще более — на становление христианской мысли. Настоящее стремление к теоретизированию обнаружилось в более высоком типе гностической спекуляции, подтверждением чего являются труды Отцов ранней Церкви; это и привело Адольфа фон Гарнака к его известному утверждению, что гностицизм был «острой эллинизацией христианства», в то время как более медленная и более размеренная эволюция ортодоксальной теологии была представлена как «хроническая эллинизация». Эта медицинская аналогия предназначена не для того, чтобы охарактеризовать эллинизацию как болезнь; но «острая» стадия, пробудившая ответ здоровых сил в организме Церкви, воспринималась как необдуманная и потому разрушительная; протекание подобного процесса в его более осторожной

и менее эффектной форме привело к объединению тех аспектов греческого наследия, из которых христианская мысль действительно могла извлечь выгоду. Понятное и как диагноз, и как определение гностицизма, оно все же не охватывает полностью оба термина — «эллинизацию» и «христианство», составляющих формулу. Оно трактует гностицизм как исключительно христианский феномен, тогда как последующее исследование определило его как более широкую область; и оно дает дорогу эллинистическому проявлению гностической концептуализации и понятию *гносиса* как такового, которое в действительности лишь тонко маскируется разнородной духовной сущностью. Она, эта сущность, является изначальной, т. е. не производной природы, что разрушает все попытки установить ее происхождение, и это беспокоит больше, чем ее внешнее выражение. В идее «познания», великом лозунге данного движения, следует подчеркнуть то, что объективность четко сформулированных систем умозаключений, имеющих отношение к Богу и вселенной, — автономное достижение этой сущности, а не подчинение ее заимствованной теории. Объединение практического, спасительного понятия познания с теоретическим искуплением грехов в квазирациональных системах мысли — рационализация сверхъестественного — было типичным для высших форм гностицизма и дало начало роду спекуляции, ранее неизвестной, но никогда после не исчезавшей из религиозной мысли.

Еще полуправда Гарнака отражает явление, которое является как неизбежным уделом новой ориентальной мудрости, так и его изначальной сущностью: явление, названное Шпенглером «псевдоморфозом», о котором мы ранее упоминали. Если какое-либо кристаллическое вещество заполняет полость в геологическом пласте, оно формирует стенки полости таким образом, что последние повторяют его кристаллическую структуру, что вводит в заблуждение исследователя при кристаллографическом анализе без тщательного химического исследования. Подобное образование называется в минералогии «псевдоморфозом». Вдохновленный интуицией, которая его отличала, Шпенглер, дилетант в этой области, разглядел подобную ситуацию в рассматриваемом периоде и доказал, что опознание этого явления должно управлять пониманием всех его проявлений. По его мнению, распад греческой мысли является более старым кристаллом в сравнении, восточная

мысль — новой субстанцией, заполнившей форму. Наблюдение Шпенглера в пределах широкой исторической перспективы является блестящим вкладом в диагностику исторической ситуации и, если используется с толком, то может значительно помочь нашему пониманию.

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Каковы источники, то есть литература, с помощью которой мы реконструируем образ забытого вероучения? Следующий обзор носит скорее ознакомительный характер, нежели завершенный (полный). Мы разделяем источники на первичные и вторичные, которые до недавнего времени были почти неизвестны. Мы рассмотрим эту группу в первую очередь.

ВТОРИЧНЫЕ ИЛИ КОСВЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. В ранней христианской литературе борьба против гностицизма как угрозы истинной вере проявилась с большим размахом, и эти труды, посвященные его опровержению, благодаря дискуссиям, благодаря тем резюме, которые они давали гностическим учениям, и часто также пространным дословным цитатам из гностических трудов, являются наиболее важным вторичным источником наших знаний. Мы можем добавить, что до девятнадцатого столетия они были (не считая трактата Плотина) единственным источником, так как победа Церкви естественным образом привела к исчезновению гностических первоисточников. К этой группе мы относим значительные полемические труды отцов Иринея, Ипполита, Оригена и Епифания на греческом и Тертуллиана на латыни. Другой отец, Климент Александрийский, оставил среди своих трудов чрезвычайно ценную коллекцию греческих извлечений из работ Феодота, последователя Валентинианской школы гностицизма, представляющего ее восточную («анатолийскую») ветвь. Ее италийская ветвь в лице Епифания сохранила целый литературный документ, *Послание Птолемея к Флоре*. В случае подобного полного или почти полного изложения предмета нападок (где могут встретиться также и сообщения Ипполита по наассенам и книге *Баруха*) наше различение первичных и вторичных источников

становится, разумеется, расплывчатым. Особенность данного случая в том, что все первоисточники, сохранившиеся благодаря этому посредничеству целиком или по частям (поздние — как правило), были греческими. Взятые вместе, эти патристические источники дают информацию о большом числе сект, по крайней мере номинально христианских, хотя в некоторых случаях налет христианства довольно тонок. Уникальный вклад языческого лагеря, имеющий отношение к данной группе, — трактат Плотина, философа-неоплатоника, *Против гностиков, или против тех, кто говорит, что Творец мира — зло, а мир — скверна* (*Энн*. II. 9). Это прямо направлено против учений одной определенной христианской гностической секты, которую невозможно точно отождествить с какой-либо числящейся в патристических каталогах, но которая четко попадает в одну из основных групп.

2. После третьего столетия антиеретические писатели обеспокоились опровержением *манихейства*. Они не рассматривали эту новую религию как часть гностической ереси, которая (в узком смысле) была уже побеждена Церковью и исчезла; но в более широком контексте истории религии манихейство принадлежит тому же самому кругу представлений. Из очень пространной христианской литературы, нам необходимой, называются только *Acta Archelai*, работы Тита Бострийского (греческий), св. Августина (латынь) и Феодора бар Конаи (сирийский). Здесь к христианскому хору присоединяется и философски настроенный языческий автор Александр Ликополийский, писавший через поколение после Мани.
3. Соответствующим образом, некоторые *мистические религии* поздней античности также принадлежали гностической сфере, поскольку они аллегорически толковали свои ритуалы и изначальные культы-мифы в духе, подобном гностическому: мы можем отметить мистерии Исиды, Митры и Аттиса. Источники в этом случае состоят из записей современных греческих и латинских, главным образом языческих, авторов.
4. Определенное количество скрытой информации рассеяно по *раввинистической* литературе, хотя в целом, в отличие от христианской практики, замалчивание рассматривалось здесь как более эффективный способ обращения с ересью.

5. Наконец, ветвь *исламской* литературы, имевшая дело с описанием множества религий, содержала ценные сообщения, особенно о манихейской религии, а также о сочинениях авторов менее известных гностических сект, которые жили в мусульманский период.

Вторичные источники написаны на греческом, латинском, древнееврейском, сирийском и арабском языках.

ПЕРВИЧНЫЕ ИЛИ НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Эти источники в своей большей части вышли на свет только к девятнадцатому столетию и постоянно добавлялись к удачным археологическим находкам. Следующий перечень не зависит от порядка открытия первоисточника.

Неоценимую важность для знаний о гностицизме за пределами христианской орбиты представляют священные книги *мандеев*, секты, сохранившейся в области нижнего Евфрата (современный Ирак), не более антихристианской, чем антииудаистской, но включающей в число своих пророков Иоанна Крестителя в противоположность Христу, но в его роли. Это только один пример продолжительного существования гностической религии до настоящего времени. Название образовано от арамейского *манда*, «познание», так что «мандеи» дословно — «гностики». Их священные книги, написанные на арамейском диалекте, по языку близки Талмуду и составляют наибольший корпус — за возможным исключением следующей группы — оригинальных гностических писаний в нашем распоряжении. Они включают в себя мифологические и догматические трактаты, ритуальное и нравственное учение, литургию и коллекцию гимнов и псалмов, некоторые из которых заключают в себе глубоко волнующую религиозную поэзию.

Постоянно растущая группа источников состоит из христианских коптско-гностических сочинений, главным образом Валентинианской школы или более широкой группы, по отношению к которой эта школа является выдающимся представителем. Коптский был египетским местным диалектом позднего эллинистического периода, происшедшим из смешения древнего египетского языка с греческим. Продвижение этого народного языка к использованию как литературного средства отражает подъем массовой религии против эллинистически направленной греческой светской

культуры. До недавнего времени коптские гностические писания в нашем распоряжении, такие как *Pistis Sophia* и *Books of Jeu*, представляли более низкий и вырождающийся уровень гностической мысли, принадлежащей к закатной стадии размышления о Софии. Но позже (около 1945 года) сенсационная находка в Наг-Хаммади (Хенобоскион), в Верхнем Египте, пролила свет на целую библиотеку гностической общины, содержащую коптские переводы до настоящего времени неизвестных греческих произведений, которые могут быть отнесены к «классической» фазе гностической литературы: среди них одна из главных книг Валентина *Евангелие истины* — если и не самого Валентина, но определенно восходящая к поколению основателей данной школы, о ее существовании и заглавии которой было известно от Иринея. За исключением одной части данной рукописи, опубликованной полностью (1956 г.), и некоторых фрагментов из других частей, оставшийся пространный новый материал (тринадцать рукописей, некоторые фрагментарные, некоторые почти целые, общим числом около 1000 листов папируса, представляющих около сорока восьми трудов) все еще неизвестен. С другой стороны, из одной рукописи, принадлежащей к более старым коптским открытиям, после шестидесяти лет ее нахождения в Берлинском музее сравнительно недавно (относительно первого издания данной книги — 1955 г.) были опубликованы гностические части, из которых наиболее известной является *Апокриф Иоанна*, основная работа барбело-гностиков, уже использованная Иринеем в обзоре этой системы второго столетия. (Это и другие произведения из этой коллекции, несколько позже *Мудрости Иисуса Христа*, были также найдены в неопубликованной части библиотеки из Наг-Хаммади — *Апокриф* не менее, чем в трех версиях, — доказательство уважения, которым он пользовался.)

Также на коптском языке существует библиотека манихейских папирусов, открытая в Египте в 1930 году, издание которой находится все еще в процессе. Восходящие к четвертому веку н. э., очень плохо сохранившиеся рукописи объемом около 3500 страниц сильно напоминают воспроизведение одной из собственных книг Мани, известной прежде по заглавию и, подобно всем его произведениям, считавшейся безвозвратно потерянной: *Кифалая*, т. е. «Главы» *Книги псалмов* ранней манихейской общины; также часть коллекции *Гомилий** первого поколения после Мани. Пос-

ле Свитков Мертвого моря эта находка является величайшим событием в истории религии, предоставленном археологией в этом поколении. Подобно мандейским, коптские манихейские корпусы содержат как само учение, так и поэтический материал. В этом случае перевод делался, по-видимому, с сирийского, хотя исключить посредничество греческого перевода не представляется возможным.

Другой группой более поздних источников манихейской религии этого времени в ее восточной форме явились так называемые турфанские фрагменты на персидском и тюркском, найденные при исследовании оазиса Турфан в китайской части Туркестана в начале этого столетия; к ним должны быть добавлены китайские тексты, также найденные в Туркестане, свиток гимнов и трактат, названные по имени их открывателя и издателя Пеллио (Пейо). Эти документы — также еще не изданные полностью — являются доказательством расцвета гностической религии в столь отдаленном регионе, как Центральная Азия. Наиболее известный западным ученым корпус греческих произведений приписывается *Гермесу Трисмегисту* и часто упоминается как *Поймандр*, но, строго говоря, так называется лишь первый трактат. Сохранившийся корпус, впервые опубликованный в шестнадцатом веке, представляет собой остаток египетской эллинистической литературы откровения, называемой «герметической» благодаря синкретическому отождествлению египетского бога Тота с греческим Гермесом. Многочисленные ссылки и цитаты у поздних классических писателей, и языческих, и христианских, увеличивают количество источников герметической мысли. Эта литература не в целом, а определенными своими частями отражает гностический дух. Она считается приближенной к *алхимической* литературе и некоторым греческим и коптским *магическим папирусам*, имеющим примесь гностических представлений. Герметический трактат *Поймандр*, несмотря на некоторые признаки иудейского влияния, определяется как первый документ независимого языческого гностицизма.

Существует, наконец, гностический материал в некоторых *апокрифах* Нового завета, таких как Деяния Фомы и Оды Соломона — в обоих этих случаях находящийся в сфере поэтического и принадлежащий к лучшим выражениям гностического отношения к жизни и вере. Что касается языка, оригинальные источники писались на греческом, коптском, арамейском, персидском, тюркском и китайском.

(Термин «оригинальный» не исключает здесь древних переводов, таких как тюркские, китайские и, главным образом, коптские документы.)

Этот обзор дает некоторое представление об обширности географической и лингвистической сфер гностических источников и большом разнообразии гностических групп. Соответственно, мы можем говорить об *определенном* гностическом учении только как об абстракции. Выдающиеся гностики проявили резко выраженный интеллектуальный индивидуализм, и мифологическое воображение целого движения было неизменно изобильным. Нонконформизм стал почти принципом гностического разума и был близко связан с учением о независимом «духе» как источнике непосредственного познания и вдохновения. Уже Ириней (*Adv. Haer*. I. 18. 1) наблюдал, что «каждый день каждый из них открывает что-то новое». Строители великих систем, такие как Птолемей, Василид, Мани, создали своеобразные и тщательно разработанные теоретические структуры, являвшиеся оригинальными творениями индивидуального разума и в то же время вариациями и разработками определенных основных тем, принимаемых всеми: это те объединенные формы, которые мы называем «базовым мифом». На менее интеллектуальном уровне подобное базовое содержание выражается в сказаниях, проповедях, практических указаниях (нравственных и магических), гимнах и молитвах. Чтобы помочь читателю увидеть единство целой области гностицизма перед тем, как обратиться к деталям, мы обрисуем этот «базовый миф», который можно отделить от приводящего в замешательство разнообразия конкретного материала.

ОСНОВНЫЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ ДОГМАТЫ

ТЕОЛОГИЯ

Основной чертой гностической мысли является радикальный дуализм, который управляет отношениями Бога и мира и, соответственно, человека и мира. Божество является абсолютно надмирным, его природа чужда этой вселенной, которая не создана и не управляема им и которой оно полностью противопоставлено: божественное царство света, самодостаточное и отдаленное, — это космос, противопоставленный царству тьмы. Мир представляет собой тво-

рение низших сил, которые, хотя и могут опосредованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют. Происхождение этих низших сил, архонтов (правителей), и в общем весь порядок бытия вне Бога, включая мир как таковой, — основная тема гностической спекуляции, примеры которой мы приведем позже. Трансцендентный Бог сокрыт во всех этих созданиях и непознаваем в естественных представлениях. Познание Его требует сверхъестественного откровения и воображения, и даже после этого его может быть тяжело выразить иначе, как в отрицательных терминах.

КОСМОЛОГИЯ

Вселенная, владение архонтов, подобна безбрежной тюрьме, чьей сокровенной темницей является земля, сценическое пространство человеческой жизни. Вокруг и над ней космические сферы располагаются, подобно концентрическим изолированным оболочкам. Наиболее часто выделяют семь сфер планет, окружающих восьмую неподвижную звезду. Существовала, однако, тенденция увеличивать структуры и делать схему все более и более пространной: Василид насчитал не менее 365 «небес». Религиозная значимость этой космической архитектуры лежит в представлении о том, что все, находящееся между этим миром и его пределами, предназначено для отделения человека от Бога не только пространственным расстоянием, но и действующими демоническими силами. Следовательно, безбрежность и множественность космических систем выражают ту степень, в которой человек отдален от Бога.

Эти сферы являются владениями архонтов, особенно «семи», то есть планетарных богов, заимствованных из вавилонского пантеона. Примечательно, что их часто называют именами Бога из Ветхого завета (Иао, Саваоф, Адонай, Элохим, Эль-Шаддай), которые из синонимов для обозначения одного высшего Бога благодаря этой перестановке превращаются в имена собственные низших демонических существ — пример уничижительной переоценки, которой гностицизм подверг древние традиции в общем и иудаистскую традицию в частности. Архонты управляют миром как сообща, так и каждый индивидуально в своей сфере, являясь надзирателями космической

тюрьмы. Их тираническое правление миром называется *гемармен*, вселенским Роком (понятие, взятое из астрологии, но теперь слегка окрашенное гностическим антикосмическим духом). В своем физическом аспекте это управление является законами природы; в психическом аспекте, который включает учреждение и применение Закона Моисеева, оно служит орудием порабощения человека.

Как опекун своей сферы каждый архонт преграждает проход душам, что ищут восхождения после смерти, для того, чтобы предотвратить их уход из мира и возвращение к Богу. Архонты также являются создателями мира, за исключением тех моментов, где эта роль предназначена для их главы, который впоследствии получил имя *демиурга* (творца мира в платоновском *Тимее*) и часто изображался с искаженными чертами ветхозаветного Бога.

АНТРОПОЛОГИЯ

Человек, главный объект этих безграничных приготовлений, состоит из плоти, души и духа. Но ослабляя первичные принципы, его первоисточник является двойным: мирским и надмирным. Не только тело, но и «душа» представляют собой продукт космических сил, сформировавших тело по образу божественного Первого (или архетипического) Человека и ожививших его своими психическими силами: инстинктами и страстями естественного человека, происходящими из одной из космических сфер и сочетающихся с ними, что вместе составляет астральную душу человека, его «психе».

Тело и душа человека представляются частью мира и подчинены *гемармену* от начала до конца. Заключенное в душе является духом, или «пневмой» (которая называется также «искрой»), частью божественной материи, попавшей в мир из-за его пределов; и архонты создали человека с целью удержания ее там как пленницы. Следовательно, как в макрокосме человек ограничен семью сферами, так в человеческом микрокосме пневма снова ограничена семью проистекающими из них облачениями души. В своем бездейственном неискупленном положении пневма, таким образом, поглощена душой, и плоть не осознает себя, оцепеневшая, спящая или отравленная ядом мира: короче говоря, она «невежественна». И ее пробуждение и освобождение достигается через «познание».

ЭСХАТОЛОГИЯ

Радикальная природа дуализма предопределяет учение о спасении. Сколь чуждый, столь и трансцендентный Бог является для «этого мира» пневматическим. Цель гностических устремлений — освобождение «внутреннего человека» из оков мира и его возвращение к изначальному царству света. Необходимым условием этого является познание им надмирности Бога и самого себя, то есть своего божественного происхождения, так же, как и существующей ситуации, и, соответственно, природы мира, обусловливающей возникновение данной ситуации. Как гласит известное утверждение валентиниан:

> *Освобождение — познание того, кем мы были, кем мы стали; где мы были, куда мы заброшены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение и что — возрождение.*
> (Exc. Theod. 78. 2)

Это познание, тем не менее, задерживалось из-за настоящей ситуации, так как невежество является сутью мирового существования просто как принцип прихода мира к существованию. В частности, трансцендентный Бог неизвестен в мире и не может быть открыт из него; следовательно, откровение необходимо. Его необходимость заложена в природе космической ситуации, и его проявление вносит в нее решительные изменения, принимая во внимание то, что «неведение» уже является частью спасения. Носитель откровения является вестником из мира света, который проходит сквозь барьеры между сферами, перехитрив архонтов, пробуждает дух от земного сна и передает ему «извне» спасительное знание. Миссия этого трансцендентного спасителя начинается еще до сотворения мира (после падения божественного элемента, предшествовавшего творению) и двигается параллельно его истории. Познание таким образом подвержено откровению, и даже если называется просто «познание Бога», оно охватывает всю суть гностического мифа со всем, чему он учит о Боге, человеке и мире; то есть познание содержит элементы теоретической системы. С практической стороны оно, скорее, является «познанием пути», а именно пути души за пределы мира, охватывающего сакраментальные и магические приготовления к ее будущему восхождению, таинственные имена и формулы, способствующие проходу через каждую сферу. Наделенная *гносисом*, душа после смерти идет вверх, оставляя позади сферы физического «облачения»,

присущие ей. Таким образом дух, освобожденный от чуждых влияний, достигает Бога за пределами мира и воссоединяется с божественной субстанцией. В масштабе всеобщей божественной драмы этот процесс является частью восстановления собственно божественной целостности, которая в прекосмические времена была ослаблена потерей некоей доли божественной субстанции. И через эту потерю божество было вовлечено в судьбу мира и ныне пытается восполнить ее посредством вмешательства в космическую историю. По завершении этого процесса собирания (в соответствии с некоторыми системами), космос, лишенный своих элементов света, придет к концу.

НРАВСТВЕННОСТЬ

В этой жизни *пневматики* — обладатели гносиса, как они себя называли, отделяются от основной массы человечества. Непосредственное вдохновение не только делает личность повелителем в сфере познания (отсюда безграничное разнообразие гностических учений), но также обуславливает сферу действий. В общем, пневматическая нравственность определяется враждебностью по отношению к миру и презрением ко всем мирским связям. Из этого принципа, однако, можно вывести два противоположных заключения, и оба найдут свои крайние выражения: аскетическое и безнравственное. Первое выводит из обладания гносисом обязательство избегать дальнейшего осквернения миром и, следовательно, ослабить контакты с ним до минимума; последнее извлекает из такого же обладания право на абсолютную свободу. Позже мы обратимся к сложной теории гностической безнравственности. В этом предварительном обзоре должно быть достаточно и нескольких замечаний. Закон «Ты должен» и «Ты не должен», провозглашенный Создателем, является еще одной формой «космической» тирании. Санкции, накладываемые на грех, действуют только на тело и душу. Так как пневматик свободен от *гемармена*, он свободен и от ига нравственного закона. Для него все дозволено, так как пневма «спасена в его естестве» и не может быть ни запятнана его действиями, ни испугана угрозой возмездия архонтов. Пневматическая свобода, однако, не просто предмет безразличного разрешения: через намеренное нарушение демиургических норм пневматик разрушает замысел архонтов и парадоксальным образом способствует работе

по спасению. Эта антиномическая безнравственность выражается более отчетливо, чем аскетическая версия, в нигилистическом элементе, содержащемся в гностическом акосмизме.

Даже читатель, незнакомый с предметом, сделает из предшествующего отвлечения вывод, что все вершины концептуализации гностической теории, достигнутые отдельными мыслителями, являются неразрывной мифологической сутью гностической мысли как таковой. Отдаленный от разреженной атмосферы философского размышления, он двигается в более плотную среду образности и персонификации. В следующих главах мы наполняем рамки нашего обобщенного сообщения материей гностической метафоры и мифа, а с другой стороны, представляем некоторые разработки этого базового понятия в спекулятивных системах мысли.

2

ГНОСТИЧЕСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ И СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК

При первой встрече с гностической литературой читатель будет поражен определенными повторяющимися элементами выражения, которые присущими им качествами, даже за пределами расширенного контекста, открывают основной опыт, способ чувствования и видение реальности, четко характеризующие гностический разум. Эти выражения колеблются от единичных слов с символическими аллюзиями до расширенных метафор; и их неотъемлемое красноречие, часто усиливающее их первоначальный смысл, значит больше, чем частота их появления. Преимущество такого подхода проявляется в том, что он сталкивает нас с уровнем высказывания более фундаментальным, чем содержащие доктрину дифференциации, в которых гностическая мысль отделялась от завершенных систем.

Особенно богатой в отношении самобытного творчества, демонстрирующей отличительный знак гностического ума с впечатляющей силой, является мандейская литература. Это богатство выразительных средств являлось лицевой стороной ее по меньшей мере бедности с теоретической стороны; это также связывается с тем фактом, что вследствие своей географической и социальной отдаленности от эллинистического влияния мандеи были

в меньшей степени подвержены искушению уподобить выражение своих мыслей западным интеллектуальным и литературным условностям. В их трудах изобиловали мифологические фантазии, сжатость их образности не истощалась никакими стремлениями к концептуализации, ее разнообразие не связывалось заботой о логичности и системности. Хотя это отсутствие интеллектуальной дисциплины часто делало утомительным чтение их громадных произведений, которые изобиловали повторами, пропитавшая их безыскусная красочность мифологического видения предоставляла достаточную компенсацию; и в мандейской поэзии гностическая душа выплескивает свою муку, ностальгию и облегчение в бесконечном потоке мощного символизма. В соответствии с целями этой главы мы подробно опишем его источники, не стремясь преувеличить важность мандеизма в общей картине гностицизма.

«ЧУЖДОЕ»

«Во имя великого начала чуждой Жизни из миров света, того высшего, что стоит прежде всех век»: это стандартное начало мандейских произведений, и «чуждая» — постоянный атрибут «Жизни», которая по своей природе является чуждой этому миру, а при определенных условиях является чуждой и за его пределами. Цитируемая формула говорит о «начале» Жизни, что «стоит прежде всех век», т. е. прежде мира. Понятие чуждой Жизни является одним из самых впечатляющих слов-символов, с которыми мы сталкиваемся в гностической речи, и оно является новым и в общей истории человеческой речи. У него есть эквиваленты во всей гностической литературе, например, представление Маркиона о «чуждом Боге», или просто «Чужом»*, «Другом», «Неизвестном», «Безымянном», «Скрытом»; или «неизвестный Отец» во многих христианско-гностических произведениях. Его философским двойником является «абсолютное трансцендентное» неоплатонической мысли. Но даже отдельно от этих теологических употреблений, где оно является одним из предикатов Бога или высшего Бытия, слово «чуждый» (и его эквиваленты) имеет собственное символическое значение как выражение изначального человеческого опыта, и это лежит в основе различных употреблений данного слова

в теоретических контекстах. Что касается этого основного опыта, сочетание «чуждая жизнь» представляется определенно поучительным.

«Чуждое» является тем, что происходит откуда-то из другого мира и не принадлежит этому. Для тех, кто действительно принадлежит этому миру, оно представляется странным, незнакомым и непостижимым; но их мир в своей части является также непостижимым и для чуждого, которое приходит для того, чтобы обитать здесь как в чужой земле, где оно далеко от дома. Потому оно испытывает участь чужеземца, который одинок, незащищен и не может разобраться в ситуации, полной опасностей.

Мука и тоска по родине — часть жребия чужеземца. Чужеземец, который не знает дорог чужой земли, странствует как потерянный; если же он их узнает, он забывает, что он чужеземец, и теряет в ином смысле, поддавшись соблазнам чужого мира и отдалившись от своих истоков. Потом он становится «сыном дома». Это также является частью судьбы чужака. При его отдалении от самого себя страдание проходит, но самый этот факт является кульминацией трагедии чужеземца.

Воспоминание о своей отчужденности, признание своего места изгнания является первым шагом назад; пробуждение тоски по дому — началом возвращения. Все это принадлежит «страдающей» стороне отчужденности. Тем не менее по отношению к истокам она в то же самое время является точкой отсчета опыта, источником силы и тайной жизни, неизвестной окружению и в крайнем случае недоступной для нее, как она непостижима для созданий этого мира.

Это превосходство чуждого, которое, хотя и скрыто, отличает его даже здесь, является очевидным триумфом в его природной сфере, находящейся вне этого мира. В подобной позиции чуждое — это отдаленность, недоступность, и его чуждость означает величие. Поэтому чуждое, взятое отдельно, является полностью трансцендентным, лежащим «за пределами», и явственным атрибутом Бога.

Обе стороны представления о «Чуждом», позитивная и негативная, чуждость как превосходство и как страдание, как привилегия отдаленности и как удел вовлечения, чередуются как характеристики одного и того же субъекта — «Жизни». Как «великое начало Жизни» оно одно

участвует в позитивном аспекте: оно «за пределами», «прежде мира», «в мирах света», «в плодах величия, при дворах света, в доме совершенства» и так далее.

В своем отдельном существовании в мире оно участвует в трагическом взаимопроникновении обеих сторон; и реализация всех особенностей, обрисованных выше, в драматической последовательности, обусловленной темой спасения, составляет метафизическую историю света, изгнанного из Света, жизни, изгнанной из Жизни и включенной в мир, — историю отчуждения и возвращения, «дорог» вниз, через нижний мир, и снова наверх. Согласно различным стадиям этой истории, термин «чуждый» или его эквиваленты может встречаться в разнообразных сочетаниях: «моя чуждая душа», «мое больное от мира сердце», «моя одинокая лоза», относящихся к человеческим условиям, тогда как «чужой человек» и «чужеземец» относятся к вестнику из мира Света — хотя он может применять к себе предыдущие термины, как мы увидим, когда будем обсуждать «спасенного спасителя».

Поэтому косвенно истинное понятие «чуждого» включает в свое значение все аспекты, которые «дорога» объясняет в форме различных по времени этапов. В то же время оно наиболее прямо выражает базовый опыт, который впервые привел к этой концепции «пути» существования — первоначальному существованию чуждости и трансцендентности. Мы можем, следовательно, определить образ «чуждой Жизни» как первичный символ гностицизма.

«ЗА ПРЕДЕЛАМИ», «ВНЕ», «ЭТОТ МИР» И «ДРУГОЙ МИР»

Другие термины и образы органично связаны с этим центральным понятием. Если «Жизнь» является изначально чуждой, то ее дом находится «вне» или «за пределами» этого мира. «За пределами» здесь означает: за пределами всего, что является космосом и небесами, включая светила. И «включая» буквально: понятие об абсолютном «вне» ограничивает мир закрытой и предельной системой, ужасая своей безбрежностью и содержанием тех, кто потерялся в нем, все еще ограниченный тотальными рамками бытия. Это — система сил, демоническая сущность, насыщенная личными стремлениями и гнетущими

силами. Ограничение, наложенное представлением о «пределах», лишает «мир» его претензии на тотальность.

Постольку поскольку «мир» означает «Все», общую сумму реальности, существует только «определенный» мир, и дальнейшие спекуляции были бы бессмысленны: если космос прекращается, будучи Всем, если он ограничен чем-то совершенно «другим», еще очевидно реальным, тогда он должен быть определен как «этот» мир. Все, что связано с человеческим земным существованием, находится в «этом мире», относится к «этому миру», который противопоставлен «другому миру», обиталищу «Жизни». Однако при взгляде из-за пределов и в глазах обитателей миров Света и Жизни он является нашим миром, который проявляется как «этот мир». Указательное местоимение, таким образом, стало уместным добавлением к термину «мир»; и данное сочетание снова оказывается фундаментальным лингвистическим символом гностицизма, тесно связанным с первичным понятием «чуждого».

МИРЫ И ЭОНЫ

При этой точке зрения слово «мир» приходится использовать во множественном числе. Выражение «миры» обозначает длинную цепочку подобных близких сфер действия сил, разделение большей космической системы, через которую Жизнь проходит своей дорогой, и каждый из миров равно чужд ей. Только потеряв свой статус тотальности, становясь обособленным и в то же время демоническим, понятие «мир», действительно, начинает допускать множественность. Мы могли бы также сказать, что «мир» означает совокупность в большей степени, чем единство, демоническую семью более, чем уникальную личность.

Множественность означает также запутанность мира: в мирах душа теряет свой путь и скитается, повсюду она ищет избавления, но лишь проходит из одного мира в другой, являющийся таким же миром. Это множество демонических систем, из которых изгнана неспасенная жизнь, является темой многих гностических учений. С «мирами» мандеизма соотносятся «эоны» эллинистического гностицизма. Обычно их семь или двенадцать (согласно количеству планет или знаков зодиака), но в некоторых

системах множественность быстро увеличивается до ошеломляющих и ужасающих величин, доходя до 365 «небес» или неисчислимых «пространств», «мистерий» (здесь в топологическом значении), и «эонов» из *Pistis Sophia*. Через все эти эоны, знаменующие столь много ступеней отделения от света, «Жизнь» должна пройти для того, чтобы выбраться.

> *Ты видишь, о дитя, через сколько тел [элементов?], сколько рядов демонов, сколько переплетений и поворотов судьбы мы должны проложить себе дорогу для того, чтобы устремиться к одному единственному Богу.*
>
> (C. H. IV. 8)

Это понятно даже там, где нарочито не утверждается, что роль этих вмешивающихся сил является враждебной и препятствующей: с точки зрения пространственной, они символизируют в то же время антибожественные и лишающие свободы силы этого мира. «Дорога, которой мы должны пройти, длинна и бесконечна» (G 433[7]); «Как широки границы этих миров тьмы!» (G 155);

> *Однажды заблудившись в лабиринте зла,*
> *Несчастная [Душа] не находит дороги оттуда...*
> *Она ищет спасения из мучительного хаоса*
> *И не знает, как она пройдет через это.*
>
> (Псалом наассена, Hippol. V. 10. 2)

Независимо от любых персонификаций, все пространство, в котором обнаруживается жизнь, имеет злобный духовный характер, и сами «демоны» представляют столько же пространственных сфер, сколько существует их самих. Преодолеть их — то же самое, что и пройти через них; сломав границы, этот проход в тот же миг сломает их власть, и таким образом достигается освобождение от магии их сферы. Поэтому даже в своей роли спасителя Жизни душа, как говорится в мандейских трудах, «скитается по мирам»; Иисус говорит в Псалме наассена: «Все миры, что я прошел, все мистерии, что я открыл».

Это — пространственный аспект данной концепции. Не менее демоническим является измерение времени существования жизни в пространстве, которое также представлено как ряд квази-персональных сил (т. е. «эонов»). Его особенность, подобно мировому пространству, отражает основной опыт чуждости и изгнания.

Здесь мы также встречаемся со множественностью, которую мы наблюдали там: целая вереница столетий

простирается между душой и ее целью, и их среднее число выражает влияние, которое космос как принцип имеет на своих пленников. Здесь снова избавление достигается только прохождением через все. Поэтому путь спасения проходит через временной ряд «поколений»: через цепочки бесчисленных поколений трансцендентная Жизнь входит в мир, проживает в нем и выдерживает кажущуюся бесконечной длительность, и только через этот длинный и запутанный путь, с потерянной и вновь обретенной памятью, она может завершить свою судьбу.

Это объясняется выразительной формулой «миры и поколения», которая постоянно встречается в мандейских трудах: «Я скитался по мирам и поколениям», говорит Спаситель. Для неспасенной души (которая может быть сама своим спасителем) эта временная перспектива является источником мучений. Ужас перед безбрежностью космического пространства сочетается с ужасом перед временем, и все это нужно выдержать: «Как много я уже вытерпел и как долго пребываю в мире!» (G 458).

Этот двойственность космического ужаса, пространственная и темпоральная, хорошо выражена в сложном значении адаптированного гностицизмом эллинистического понятия «Эон». Первоначально понятие времени полностью (продолжительность жизни, протяженность космического времени, отсюда вечность) подверглось персонификации в пре-гностической эллинистической религии — возможно, адаптация персидского бога Зервана — и стало объектом поклонения, впоследствии с некоторыми внушающими страх ассоциациями. В гностицизме оно обретает дальнейшую мифологическую форму и становится названием целого класса категорий божественного, полубожественного и демонического бытия. В последнем случае под «Эонами» подразумеваются как темпоральные, так и пространственные демонические силы вселенной или (как в *Pistis Sophia*) царства тьмы во всей их чудовищности. Их крайняя персонификация может иногда все, но уничтожает первоначальный временной аспект; при частом сравнении «эонов» с «мирами» этот аспект сохраняется как часть значения, став более изменчивым через направления мифологического воображения[8].

Чувство, вызванное временным аспектом космического изгнания, находит свое волнующее выражение в таких словах:

В этом мире [тьмы] я пребываю тысячи мириадов лет, и никто не узнал, что я был там... Год за годом и поколение за поколением я был там, и они не узнали, что я обитал в их мире[9].

(G 153 f.)

Или (из тюркского манихейского текста):

Теперь, о наш милосердный Отец, бесчисленные мириады лет прошли с тех пор, как мы отделились от тебя. Твое возлюбленное сияющее живое лицо стремимся мы увидеть...

(Abh. D. Pr. Akad. 1912, p. 10)

Неизмеримая космическая продолжительность с увеличением размера космических пространств означает отделение от Бога, и демонические особенности этих пространств состоят в сохранении этого отделения.

КОСМИЧЕСКОЕ ОБИТАЛИЩЕ И ПРЕБЫВАНИЕ ЧУЖЕЗЕМЦА

Представляющийся нам безбрежным мир был для гностиков тюремной камерой, в которую заключена жизнь; Маркион с презрением именовал ее *haec cellula creatoris* — клетью для творения. «Прийти извне» и «выходить» — стандартные фразы в гностической литературе. Таким образом Жизнь или Свет «пришли в этот мир», «странствуют здесь»; они «уходят в мир», они могут оставаться «на внешнем краю миров» и отсюда — «снаружи» — «взывать» к миру.

Мы позже будем рассматривать религиозную значимость этих выражений: в настоящее время мы занимаемся символической топологией и непосредственным красноречием образности.

Пребывание «в мире» называется «жилищем», мир как таковой — «жилищем» или «домом», в противоположность светлым жилищам существует «темное», или «низкое» жилище, «смертельный дом».

Представление о «жилище» имеет два аспекта: с одной стороны, оно подразумевает временную структуру, нечто условное и потому подлежащее отмене — жилище можно сменить на другое, его можно покинуть и даже оставить в руинах; с другой стороны, оно подразумевает зависимость жизни от ее окружения — место, где проживают, решительно небезразлично обитателю и от этого зависят все условия его жизни.

Он может, следовательно, только сменить одно жилище на другое; надмирное существование также называется «жилищем», временем местонахождений Света и Жизни, множество которых имеет собственную иерархию областей.

Когда Жизнь водворится в мире, временная принадлежность, таким образом созданная, может привести к становлению «сына дома» и сделать необходимым напоминание: «Ты не вернешься отсюда и корней твоих не останется в мире» (G 379).

Если ударение ставится на временной и преходящей природе мирового пребывания и на условиях бытия чужеземца, мир называется также «двором», в котором один «домик»; и «держать двор» — формула, обозначающая «быть в мире» или «во плоти». Творения этого мира являются «соседями по двору», хотя их связь с ним не такая, как у гостей: «С тех пор, как я был один и сохранил себя, я был чужеземцем для моих соседей по двору» («Гимн Жемчужине» в *Acta Thomae*).

Такие же выражения можно отнести и к телу, которое, как известно, является «домом» жизни и инструментом мировой власти над Жизнью, замкнутой в нем.

Более точно, «покров» и «одеяние» обозначают тело как земное прохождение заключенной души; они также, однако, могут применяться и к миру. Одеяния делаются и изменяются, земное одеяние для этого света.

Обращаясь к первоисточнику, мы видим, что Жизнь томится в телесных покровах:

Я есмь Мана[10] *великой Жизни. Кто заставил меня жить в Тибиле*[11]*, кто бросил меня в телесный обрубок?*

(G 454)

Я есмь Мана великой Жизни. Кто кинул меня в страдание миров, кто перенес меня в злую тьму? Так долго я терпел и пребывал в этом мире, так долго я пребывал среди деяний рук своих.

(G 457 f.)

Горе и несчастье, я страдаю в телесных покровах, куда они перенесли и кинули меня. Сколько еще я должен терпеть их, сколько носить их, должен опять и снова вступать в борьбу[12] *и не видеть Жизни в своем ш'кина*[13].

(G 461)

Все эти вопросы адресуются великой Жизни: «Почему создала ты этот мир, почему направила племена [Жизни] в него из своей середины?» (G 437). Ответ на подобные воп-

росы разнится от системы к системе: вопросы как таковые являются более значимыми, чем любая определенная доктрина, и непосредственно отражают основные человеческие условия.

«СВЕТ» И «ТЬМА», «ЖИЗНЬ» И «СМЕРТЬ»

Мы должны добавить несколько слов о противопоставлении света и тьмы, которое является столь постоянной чертой при этом рассмотрении. Их символизм повсюду встречается в гностической литературе, но по причинам, которые мы обсудим позже, его наиболее выразительное и научно важное проявление мы видим в так называемой *иранской* ветви гностицизма, которая также является одним из компонентов мандейской мысли. Большинство следующих примеров взяты из этой области и, следовательно, принадлежат иранской версии гностического дуализма. Независимо от теоретического контекста, однако, символизм отражает универсальную гностическую позицию. Первой чуждой Жизнью является «Царь Света», чей мир — «мир блеска и света без тьмы», «мир кротости без сопротивления, мир справедливости без непокорности, мир вечной жизни без разложения и смерти, мир добра без зла... Непорочный мир не смешивался со злом» (G 10).

Противопоставлением ему является «мир тьмы, полный зла... полный всепожирающего огня... полный лжи и обмана... Мир непокорности без стойкости, мир тьмы без света... мир смерти без вечной жизни, мир, в котором добро погибает и деяния склоняются к ночи» (G 14).

Мани, который наиболее полно адаптировал иранскую версию дуализма, начинает свое вероучение, как отмечено в *Fihrist*, арабском источнике, следующим образом: «Два бытия было в начале мира, и одно было Свет, а другое — Тьма». При этом допущении существующий мир, «этот» мир, является смешением света и тьмы, с преобладанием последней: его основная материя — тьма, с посторонней примесью света. При данном положении вещей двойственность тьмы и света соответствует двойственности «этого мира» и «другого мира», так как тьма воплощает собой всю суть и силу этого мира, который теперь поэтому является *определенным* миром тьмы[14]. Уравнение «мир (космос) = тьма» является по сути независимым и более

базовым, чем только что приведенная частная теория начал, и как выражение данного условия допускает широко расходящиеся типы происхождения, как мы увидим позже. Такое уравнение является символически действенным для гностицизма в общем. В «Герметическом корпусе» мы находим предупреждение: «Отвернись от темного света» (*C. H.* I. 28), где парадоксальное сочетание ведет к тому, что даже так называемый свет в этом мире представляет по сути тьму. «Космос — обилие зла, Бог — полнота добра» (*C. H.* VI. 4); и как «тьма» и «зло», так и «смерть» являются символами этого мира как такового. «Он, рожденный матерью, брошен в смерть и космос: он, возрожденный Христос, перешел в жизнь и в Восьмую [т. е. удалился от власти Семи]» (*Exc. Theod.* 80. 1). Поэтому мы понимаем герметическое положение, цитируемое у Макробия (Macrobius) (*In somn. Scip.* I. 11), что душа «проходит как через многие смерти, так и через многие сферы, сходя на землю к тому, что называется жизнь».

«СМЕШЕНИЕ», «РАССРЕДОТОЧЕНИЕ», «ЕДИНСТВО» И «МНОЖЕСТВО»

Возвратимся еще раз к иранской концепции: представление о двух изначальных и противоположных сущностях приводит к метафоре «смешения» истока и структуры этого мира. Смешение, однако, неуравновешенно, и данный термин в сущности обозначает трагедию частей Света, отделенных от их главного тела и погруженных в чужеродную стихию.

Я есмь я, сын кротких [т. е. существ Света]. Смущен я, и плач я внемлю. Выведи меня из объятий смерти.

(Турфанский (восточнотуркестанский) фрагмент, М 7)

Они принесли живую воду[15] *и влили ее в мутную воду; они принесли блистающий свет и бросили его в полную тьму. Они принесли свежий ветер и бросили его в знойный ветер. Они принесли живой огонь и бросили его в всепожирающий огонь. Они принесли душу, непорочную Мана, и бросили ее в никудышное тело.*

(J 56)

Смешение здесь выражается с точки зрения пяти основных стихий манихейской системы, которые, очевидно, лежат в основе этого манихейского текста.

Ты взял сокровище Жизни и бросил его на никудышную землю. Ты взял слово Жизни и бросил его в слово смертных.

(G 362)

Как только появилась мутная вода, живая вода заплакала и зарыдала... Как только он смешал живую воду с мутной, тьма вошла в свет.

(J 216)

Даже вестник покоряется судьбе смешения:

Затем живой огонь в нем стал изменяться... Его великолепие померкло и потускнело... Узри, как ослабело великолепие чужого человека!

(G 98 f.)

В манихействе учение о смешении и его двойнике несмешении формирует основу целой космологической и сотериологической системы, как будет показано в следующей главе.

Близко связанным с представлением о «смешении» является представление о «рассредоточении». Если части Света или первой Жизни были разделены и смешаны с тьмой, тогда изначальное единство было расколото и перешло во множественность: осколки — это искры, рассредоточенные на всем протяжении творения. «Кто взял песнь хвалы, разбил ее на части и разбросал их повсюду?» (J 13).

Истинное сотворение Евы и система размножения, начатая с ним, содействовали дальнейшему неограниченному рассредоточению частиц света, которые поглощались силами тьмы, и отсюда возникло стремление сохранить их более надежно. Поэтому спасение включает процесс собирания, воспоминания того, что было так рассредоточено, и спасение стремится к воссозданию первоначального единства.

Я есмь ты, и ты есмь я, и где ты, там и я, и во всех вещах я рассредоточен. И где бы ты ни был, ты собираешь меня; но, собирая меня, ты собираешь и себя[16].

Это самособирание определяется как процесс *pari passu* с развитием «познания», и его завершение является условием для окончательного освобождения из мира:

Он, достигший этого гносиса и собравший себя из космоса... больше не задерживается здесь и поднимается к архонтам[17];

и, провозгласив этот истинный подвиг, восходящая душа отвечает с вызовом небесным привратникам:

Я пришла познать себя и собрала себя отовсюду[18]...

Из этих цитат легко увидеть, что понятие единения и объединения, подобно множественности, разнообразию и рассредоточению, имеет как духовный, так и метафизический аспекты, т. е. применяется к личности как к универсальному бытию.

Отмечается, что высшие, или философские, формы гносиса, эти две стороны, вначале дополнявшие друг друга, пришли к более полному совпадению; увеличение осознавания внутренней духовной стороны очистило метафизическую от более грубых мифологических значений, которые были изначально ей присущи. Для валентиниан, чей одухотворенный символизм поставил важную веху на пути к демифологизации, «объединение» — очень точное определение того, что «познание Отца» достижимо для «каждого»:

Это происходит посредством Единения, где каждый снова примет себя обратно. Через познание он очистит себя разнообразием взглядов на Единение, поглощением (пожиранием) Материи в самом себе подобно пламени, Тьмы — Светом и Смерти — Жизнью.

(GT 25:10 – 19)

Следует отметить, что в валентинианской системе подобное достижение приписывается *гносису* на основе универсального бытия, где «возрождение Единения» и «поглощение Материи» означает не меньше, чем действительный распад нижнего мира, т. е. сознающей природы как таковой — не благодаря воздействию внешней силы, но единственно из-за внутреннего состояния ума: «познания» на трансцендентальном уровне. Мы увидим позже (Гл. 8), что спекулятивный принцип валентинианства обосновал объективную онтологическую эффективность этого действия, на первый взгляд кажущегося очень частным и субъективным; и как их вероучение объясняет выравнивание личностного единения с переобъединением вселенной и Бога.

И универсальный (метафизический), и индивидуальный (мистический) аспекты идеи единства и их противоположности становятся постоянной темой ряда спекуляций, уходящих все дальше от мифологии.

Ориген, чья близость гностической мысли в его системе (в свое время преданной анафеме Церковью) очевидна, рассматривал все движение действительности в категори-

ях потери и восстановления метафизического Единения[19]. Но Плотин в своей спекуляции обрисовал завершенные мистические заключения, выведенные им из метафизики «Единого против Множественности».

Рассредоточение и собирание — это онтологические категории действительности вообще, они существуют одновременно по образу действия каждого потенциального опыта души, и объединение в этих пределах *есть* союз с Единым. Поэтому оправдано появление неоплатонической структуры внутреннего подъема от Множества к Единому, этическому на первых ступеньках лестницы, затем становящемуся теоретическим, а на кульминационной стадии — мистическим.

Стремление восходить к себе, собирая в форме тела все свои члены, которые рассредоточились и рассеялись по множественности из единения, которое однажды изобиловало в величии своей власти. Собери вместе и объедини врожденные идеи и попытайся соединить тех, что смешались, и вытянуть на свет тех, что были темны.

(Порфирий, *Ad Marcell.* X)

Возможно, что через труды Порфирия эта неоплатоническая концепция объединения как принцип личной жизни пришла к Августину, в чьей энергичной субъективной манере акценты, наконец, полностью сместились от метафизического аспекта к нравственному.

С тех пор через зло безбожия мы отделились от единой истины, и отступились, и покинули ее, и высочайший Бог рассеял нас на множество, расщепил нас на множество и расколол на множество: очевидно, что... множество должно будет воссоединиться в ропоте для прихода Единственного (Христа)... и что мы, освобожденные от бремени многих, придем к Единству... и, оправданные справедливостью Единства, сделаемся Единством.

(*Trin.* IV. 11)

Благодаря воздержанию собрались мы в Единство, из которого мы ранее распались на множество.

(*Confess.* X. 14; cf. *Ord.* I. 3)

«Рассредоточение», наконец, достигло того, что мы сегодня называем экзистенциальным значением: «рассеянность» душ через многообразие беспокоит и соблазняет мир, действуя через ощущения тела; то есть она оборачивается психологическим и этическим концептом в пределах схемы индивидуального спасения.

Для материи, в которой жизнь пришла в свое настоящее состояние, существует множество выражений, большинство из них описывают процесс как пассивный, некоторые придают ему более активную окраску. «Племя душ[20] было перенесено сюда из дома Жизни» (G 24); «сокровище Жизни, которое было принесено оттуда» (G 96) или «которое было брошено здесь».

Более впечатляющим является образ падения: душа или дух, часть первой Жизни или Света, попадает в мир или в плоть. Это один из основных символов гностицизма: предкосмическое падение части божественного принципа лежит в основе происхождения мира и человеческого существования в большинстве гностических систем. «Свет упал в Тьму» означает раннюю фазу той же самой божественной драмы, где «Свет светил во Тьме» может быть сказано для того, чтобы обозначить более позднюю стадию. Что было источником этого падения и какие стадии оно проходило — все это являлось субъектом великих расходящихся спекуляций. В нисходящем движении божественного, за исключением манихейства и связанных с ним иранских типов, где весь процесс был начат силами тьмы, существовал добровольный элемент: Душа (как мифическая сущность), виновная в «отклонении» по направлению к нижним сферам, влекомая разнообразными побуждениями, такими как любопытство, тщеславие, чувственная страсть, являлась гностическим эквивалентом изначального греха.

Падение — предкосмический грех, и одним из его последствий оказался мир как таковой, другое положение и судьба индивидуальной души в этом мире.

> *Душа однажды обратилась к материи, она страстно увлеклась ею, и родилось желание испытывать удовольствия тела, и она не захотела освободиться от этого. Поэтому был рожден мир. С этого момента Душа забыла о себе. Она забыла свое изначальное происхождение, свой истинный центр, свое вечное бытие*[21].

Однажды отделенное от божественной сферы и поглощенное чуждой обстановкой, движение Души продолжалось в нисходящем направлении, и оно начиналось и описывалось как «спуск»: «Как долго я опускался во все эти миры?» (J 196). Часто, однако, элемент насилия добавлялся к этому описанию падения как метафора, относящаяся

к пленению, которую мы рассмотрим подробнее, когда будем исследовать манихейскую систему. Здесь будут приведены некоторые мандейские образцы. «Кто взял меня в плен из моего места и моего жилища, из семьи моих родителей, которые вскормили меня?» (G 323). «Почему ты взял меня из моего жилища в плен и бросил меня в омерзительное тело[22]?» (G 388). Термин «бросить» или «кинуть», употреблявшийся в последней цитате, требует некоторого комментария. Его использование, как мы видели прежде, не ограничено только метафорой плена: это образ очень широкого применения — жизнь была брошена (выкинута) в мир и в тело. Мы встретили выражение, связанное с символизмом «смешения», где оно используется для обозначения как истоков космоса, так и человека: «Птахил[23] бросил форму, которую Вторая [Жизнь] приняла в мире тьмы. Он сделал творения и создал племена за пределами Жизни» (G 242).

Этот эпизод относится к космогонической деятельности Демиурга: в антропогонии образ повторяется, и там он приобретает свое основное значение. «Птахил взял спрятанную Мана, которая была дана ему в доме Жизни, принес ее сюда и бросил в Адама и Еву» (там же). Это постоянно повторяющееся выражение для одушевления человека его незаконным создателем. И это событие не планировалось в системе Жизни, но насилие совершило его, а божественная воля очевидна из раскаяния, которое Демиург чувствовал после всего. «Кто выставил меня в смешном виде, так что я был дураком и бросил душу в тело?» (G 393)[24].

Даже формула валентиниан, цитировавшаяся прежде (см. с.), хотя Валентин и принадлежал к особому ответвлению гностицизма, склоняется к категориям скорее внутренней мотивации, чем внешней силы, чтобы истолковать предысторию Души, и мы встречаем выражение «куда мы заброшены». Неприятная нота, которую этот конкретный термин вносит в серию абстрактных и нейтральных глаголов, предваряющих его в формуле (формы «быть» и «стать»), определенно подразумевалась.

Воздействие данного образа имеет само по себе символическую ценность в гностической оценке человеческого существования. Было бы интересно сравнить его использование в гностицизме с использованием в современном философском анализе существования, например, с Мартином

Хайдеггером[25]. Все, что мы хотим сказать здесь, это то, что в обоих случаях «были брошены» — не просто описание прошлого, но атрибут, определяющий данную экзистенциальную ситуацию как обусловленную этим прошлым.

В гностическом опыте настоящая ситуация жизни — этот драматический образ ее генезиса — проецируется в прошлое, и оно является частью мифологического выражения этого существования. «Кто бросил меня в горе миров, кто перенес меня в зло тьмы?» (G 457) — спрашивает Жизнь и заклинает: «Спаси нас из тьмы этого мира, в который нас забросили» (G 254). На этот вопрос отвечает Великая Жизнь «Твой приход не согласуется с волей Великой Жизни» (G 329); «Этот дом, в котором ты обитаешь, построен не Жизнью» (G 379); «Этот мир создавался не по воле Жизни» (G 247).

Позже мы поймем значение этих отрицательных ответов с точки зрения позитивной мифологии. Гностический миф занимается переводом чувственной действительности, проявившейся в гностическом взгляде на существование и прямо выраженной в этих вопросах и отрицательных ответах на них, на язык объясняющей системы, которая отделяет данное положение от его истоков и в то же время обещает выйти за их пределы.

Итак, Жизнь, «брошенная» в мир, отражает условия своего существования и настроение в группе метафор, которые мы сейчас будем рассматривать. Большая их часть относится к гностическим источникам, не к «человеку» в обычном смысле, но к символически-мифологическому бытию, божественному образу, обитающему в мире в особенной и трагической роли, как жертва и спаситель одновременно. Так как, однако, этот образ согласно значению системы является прототипом человека, чей удел — страдать в полную силу (часто его называют Мужчиной, хотя образ может быть женским), у нас есть основания при рассмотрении первой личности считать его страдания проекциями опыта тех, кто заставил его так говорить, даже если подобные утверждения относятся к прекосмическим событиям.

В следующем обзоре мы будем соответственно не различать, но думать о человеческом существовании в мире, вне зависимости от того, к какой фазе или действующему лицу мифической драмы можно отнести данное утверждение.

ЗАБРОШЕННОСТЬ, СТРАХ, ТОСКА ПО ДОМУ

Все эмоциональные подтексты, которые обнаружил наш первоначальный анализ в понятии «чуждый» как таковом, находят отчетливое выражение в гностическом мифе и поэзии. Это мандейские повести и гимны, фантазии Валентина о приключениях заблуждающейся Софии, продолжительные горестные жалобы *Pistis Sophia*, где в большом количестве встречаются выражения испуганного и ностальгического состояния душевной заброшенности в мире. Мы выбрали несколько примеров.

Манда д'Хайе[26] *говорил Еносу: Не бойся, и не ужасайся, и не говори, что Они оставили меня одного в этом мире одного зла. Но вскоре я приду к тебе... [Енос, оставленный один в мире, соединяет сотворенный мир, особенно планеты и их разнообразные дары и влияния: он преодолел страх и отчаяние одиночества.] Зло однажды сговорилось против меня... Они сказали друг другу: В нашем мире зов жизни невозможно услышать, он [мир] будет нашим... День за днем я пытался уйти от них, так я остался один в этом мире. Я поднял свои глаза к Манда д'Хайе, который сказал мне: Скоро я приду к тебе... Каждый день я поднимал свои глаза на путь, по которому шли мои братья, на тропу, по которой придет Манда д'Хайе... Манда д'Хайе пришел, позвал меня и сказал мне: Малютка Енос, почему ты боишься, почему ты дрожишь?.. Поскольку ужас преобладает в твоем мире, я пришел просветить тебя. Не бойся злых сил этого мира.*

(G 261 ff.)

Предвкушая освобождение, покинутая душа говорит:

О, как я возрадуюсь потом, кто теперь огорчается и боится в жилище зла! О, как возрадуется мое сердце после тех деяний, что я совершила в этом мире! Сколько я буду еще блуждать, и как долго еще я буду опускаться во все эти миры?

(J 196)

Заброшенность Жизни в пределах пребывания в этом мире выражена очень трогательно:

Я — одинокая виноградная лоза, что осталась в мире. У меня нет высшего подателя, нет хранителя, нет кроткого помощника, который пришел бы и научил бы меня всему.

(G 346)

Чувство заброшенности в чужой земле других миров возвращается снова и снова:

Семеро угнетают меня и Двенадцать стали моими преследователями. Первый [Свет] забыл меня, а Второй не спросил обо мне.

(J 62)

Вопрос формы, который так заметно преобладает в мандейской литературе, отражает своеобразную живость поиска и беспомощность Жизни, потерянной в чуждом мире. Некоторые моменты из следующих выдержек уже цитировались прежде:

Я размышляю, откуда это происходит. Кто взял меня в плен из моего места и моего жилища, из семьи моих родителей, которые вскормили меня? Кто принес меня к виновным, сынам суетного пристанища? Кто принес меня к бунтовщикам, которые воюют день за днем?

(G 328)

Я есмь Мана великой Жизни. Я есмь Мана могущественной Жизни. Кто заставил меня жить в Тибиле, кто бросил меня в телесный обрубок?.. Мои глаза, которые были открыты жилищу света, теперь принадлежат обрубку. Мое сердце, стремящееся к Жизни, пришло сюда и стало частью обрубка. Это тропа обрубка, Семеро не позволят мне идти моим путем. Как я должен повиноваться, как должен я успокоить свой ум! Как я должен слушать семь и двенадцать мистерий, как должен я стонать! Как должно мое кроткое Слово Отца обитать среди созданий тьмы!

(G 454 f.)

Этих примеров из мандейской литературы достаточно. Мы отмечаем стиль плача, характерный для восточных источников.

Мы уже цитировали прежде (раздел *в*) «Псалом Души» наассенов. Из всех греческих источников он наиболее драматично описывает состояние Души в лабиринте враждебного мира. Текст безнадежно испорчен, и любое толкование может быть только пробным: общее содержание, однако, довольно ясно. Душа, третий принцип, как-то размещенный между первыми двумя — Духом и Хаосом, была поглощена последним. В недостойной форме, которой она облечена, она борется и усиленно трудится. Добыча Смерти, она сейчас обладает царской властью и видит свет, сейчас — погружается в несчастье и рыдания. Отгоревав[27], она возрадовалась, стеная, что она осуждена, осуждена умереть, постоянно возрождаясь. Так она блуждает в лабиринте зла и не находит дороги оттуда. И это из-

за того, что Христос попросил Отца отправить его далее с печатями, что облегчило ему проход через Эоны и открытие их Мистерий (Hippol. V. 10. 2).

Наконец мы цитируем некоторые плачи из *Pistis Sophia*, гл. 32:

Свет Света, в котором я должна иметь веру с самого начала, выслушай теперь мое покаяние[28]. *Избавь меня, о Свет, от злых мыслей, которые вошли в меня... Я пошла и нашла себя во тьме, которая была в хаосе, и я была бессильна уйти оттуда и вернуться на свое место, я страдала от всех Эманаций Автадов [Самонадеянная]... И я взывала о помощи, но мой голос не доносился из тьмы, и я смотрела вверх, так чтобы Свет, в который я верила, мог прийти мне на помощь... И я была в этом месте, оплакивая и разыскивая Свет, который я видела в вышине. И сторож у врат Эонов искал меня, и все те, кто остался в пределах Мистерии, смеялись надо мной... Теперь, о Свет Света, я страдаю во тьме хаоса... Избавь меня от этой тьмы, так чтобы я не погрузилась в нее... Моя сила смотрела вверх из середины хаоса и центра тьмы, и я ждала своего супруга, и он мог прийти и бороться за меня, и он не пришел.*

ОЦЕПЕНЕНИЕ, СОН, ОПЬЯНЕНИЕ

Можно сказать, что эмоциональные категории последнего раздела отражают общий человеческий опыт, который может появиться и найти выражение повсюду, хотя редко в таких выразительных формах. Другая серия метафор, относящаяся к условиям человеческой жизни в мире, уникально гностическая и повторяется с большой регулярностью на протяжении целого ряда гностических выражений, вне зависимости от лингвистических границ. В то время как земное существование, с одной стороны, как мы только что увидели, характеризуется чувством заброшенности, страха, ностальгии, оно, с другой стороны, описывается как «оцепенение», «сон», «опьянение» и «забвение»: то есть говорится, что оно предполагает (если мы исключим опьянение) все характеристики, которые первое время описывали состояние смерти в преисподней. Действительно, мы находим, что в гностической мысли мир занимает место в традиционной преисподней и уже сам по себе является царством смерти, то есть тех, кто должен подниматься к жизни снова. В некотором отношении

эта серия метафор противоречит предыдущей: неосознанное исключает страх. Смысл этой серии метафор — не подробное изложение мифов: это только пробуждение от состояния неосознавания («неведения»), осуществляемое извне, что открывает человеку сущность его положения, до сих пор спрятанную от него, и объясняет поток смерти и отчаяния; еще в некотором роде все это должно работать уже в предшествующем состоянии неведения, где жизнь показывает тенденцию твердо его придерживаться и сопротивляться пробуждению.

Откуда приходит это состояние неосознавания и в каких конкретных терминах оно описывается? «Бросок» как таковой мог бы считаться за оцепенение падшей души; но чуждая обстановка сама по себе, мир как демоническая сущность, активно участвует в нем. В манихейской космогонии, как рассказывает Феодор бар Конаи, мы читаем:

> *Как Сыны Тьмы поглотили их, пять Светлых Богов [сынов Первого Человека и вещество всех душ, позднее рассредоточенных в мире] лишились понимания, и через яд Сынов Тьмы они стали подобны человеку, которого укусила бешеная собака или змея*[29].

Неосознавание является поэтому настоящим заражением ядом тьмы. Мы здесь имеем дело не только с целой группой метафор сна без мифологических подробностей, просто с повествовательными эпизодами, но и с фундаментальной особенностью существования в мире, с которой связано целое искупительное предприятие надмирного божества. «Мир» со своей стороны прилагает усилия, чтобы создать и сохранить это положение своих жертв и противодействовать процессу пробуждения: его сила, даже его существование, находятся под угрозой.

> *Они смешали мне питье со всем коварством и дали мне попробовать мясо. Я забыл, что я царский сын, и служил их королю. Я забыл Жемчужину, за которой мои родители посылали меня. Из-за тяжести их пищи я погрузился в глубокий сон.*
>
> («Гимн Жемчужине» в *Acta Thomae*)

Наиболее постоянно и широко используемым является, вероятно, образ «сна». Душа спит в Материи. Адам, «глава» расы и в то же время символ человечества, пребывает в глубоком сне совершенно иного рода, нежели библейский Адам: люди вообще «спят» в этом мире. Метафора выражает общую заброшенность мира. Определенные

фигуры речи лежат в основе этого духовного и нравственного аспекта. Люди не просто спят, но «любят» спать («Почему ты любишь спать и спотыкаешься на этой ошибке?» — G 181); они заброшены в сон точно так же, как и во тьму (*C. H.* I. 27). Даже понимания того, что сон — великая опасность существования в мире, недостаточно, чтобы заставить пробудиться, но это побуждает просителя:

Согласно тому, что ты, великая Жизнь, сказала мне, глас может приходить ко мне каждый день и пробуждать меня, и я не могу ошибаться. Если ты позовешь меня, зло миров не обманет меня и я не стану жертвой Эонов.

(G 485)

Метафора сна может служить для того, чтобы не принимать всерьез «жизнь здесь»: она хоть и кошмарная, но только лишь иллюзия, сон, который мы бессильны контролировать. В тексте уподобление «сну» соединяются с эпитетами «Неведение» и «Ужас»:

Что, наконец, Он хочет, чтобы человек думал?

Это: «Я как тени и призраки Ночи». Когда появился свет зари, тогда этот человек понял, что Ужас, который завладел им, был ничто... В то время как Неведение внушило ему ужас и замешательство и покинуло его колеблющимся, плачущим и разделенным, существовало много иллюзий, за которыми они охотились, и простых вымыслов, как будто они были погружены в сон и как будто они стали жертвой беспокойных видений. Или они бежали откуда-то, или приходили безрезультатно, чтобы преследовать других; или они обнаружили себя ссорящимися, нанося удары или получая удары; или они упали с великой высоты ... [и т. д., и т. д.]: до тех пор, пока те, кто проходил через все это, не пробудились. Затем те, кто испытал все это смятение, внезапно ничего не увидели. Для них это — ничто, а именно, фантасмагория.

(GT 28:24 – 29:32)

Так как гностическая миссия представляет себя противодействующей замыслу мира, призывающей сломать его чары, метафора сна или ее эквиваленты являются постоянным компонентом типического гностического призыва к человеку, которому соответственно предоставляется так называемое «пробуждение». Далее, когда мы обратимся к «зову», мы вновь и вновь будем встречаться с этими метафорами.

Метафора опьянения требует специального комментария. «Опьянение» миром является феноменом, точно характеризующим духовный аспект того, что гностики

понимали под термином «мир». Это вызывается «вином неведения» (*С. Н.* VII. 1), которое мир повсюду предлагает человеку. Метафора делает ясным то, что неведение — это не нейтральное состояние, простое отсутствие знания, но как таковое является позитивным противовесом познанию, активно вызываемым и сохраняемым, чтобы предотвратить его. Неведение опьянения — это душевное невежество как таковое, его истоки и его положение в чуждом мире: оно точно является осознанием чуждости, которую предназначено подавить опьянением; человек, втянутый в водоворот и забывший свое истинное бытие, становится одним из детей этого мира. Это общепризнанная цель сил мира, когда они предлагают свое вино и устраивают свой «банкет». Опьянение неведением противопоставляется «трезвости» познания, религиозной формуле, иногда усиливающей парадокс «трезвого опьянения»[30]. Так, в Одах Соломона мы читаем:

Из весны Господа к моим губам пришла в изобилии говорящая вода. Я пил и был выпит водой вечной жизни, мое опьянение еще не было опьянением неведения, но я ушел от суеты.

(Ода XI. 6 – 8)

Он, который так обладает знанием ... [подобен] человеку, который, опьянев, становится трезвым и приходит к себе, вновь подтверждая то, что по существу — его собственное.

(GT 22:13 – 20)

Оргиастическое празднество, подготовленное миром для обольщения человека, или более расширенно, для чуждой Жизни за пределами, постоянно описывается в пространных картинах мандейских трудов. Следующий пример занимает много страниц в оригинале и здесь значительно сокращен. Для читателя, незнакомого с мандейской мифологией, мы можем просто объяснить, что Руха — демоническая мать Планет и как злой дух этого мира — главный противник сынов света[31].

Руха и Планеты начали изобретать способ действий и сказали: «Мы обманем Адама, и поймаем его, и задержим его с нами в Тибиле. Пока он ест и пьет, мы обманем мир. Мы осуществим давление на мир и найдем место в мире. Мы заманим его рогами и флейтами, так что он не сможет вырваться от нас... Мы соблазним племя жизни и вырвем его с собой из мира... [G 113 f.]. Восстань, давай устроим

праздник: восстань, давай устроим пьяный пир. Давай исполним мистерию любви и соблазним весь мир!.. Зов Жизни мы заставим замолчать, мы бросим зерно раздора в дом, который никогда не будет заселен. Мы убьем Чужеземца. Мы сделаем Адама нашим сторонником и увидим, кто потом будет его освободителем... Мы уничтожим его воинство, отряд, который собрал Чужеземец, так что у него не будет доли в этом мире. Весь дом будет теперь только нашим... Что Чужеземец делал в доме, что он мог найти для себя там?» Они взяли живую воду и влили мутную [воду] в нее. Они взяли главу племени и исполнили с ним мистерию любви и похоти, из-за чего загорелись все миры. Они обольстили его, из-за чего были совращены все миры. Они исполнили на нем мистерию тьмы, из-за чего все миры стали темными... Миры стали пьяны от этого и повернули свои лица к Морю Саф[32].

(G 120 ff.)

Мы добавим к этой впечатляющей картине только несколько замечаний. Главным оружием мира в этом великом обольщении является «любовь».

Здесь мы сталкиваемся с широко распространенным лейтмотивом гностической мысли: недоверие к половой любви и чувственному удовольствию в целом. Это понято как выдающаяся форма обольщения человека миром: «Духовный человек познает себя как бессмертного, а любовь — как причину смерти» (*C. H.* I. 17); «Он, который лелеял тело, созданное ошибкой любви, остался в темноте, ошибаясь, страдая в своих чувствах освобождения от смерти» (то же, 19). Больше, чем половая любовь, включается в эту роль *эрос* как принцип смертности (для Платона он был принципом стремления к бессмертию). Страсть к вещам этого мира в общем может принимать многочисленные формы, и из-за всего этого душа отворачивается от истинной цели и попадает под чары чуждого ей жилища.

Любовь не есть ни мир, ни то, что существует в этом мире. Если кто-то любит мир, любви к Отцу нет в нем. Для всего, что существует в этом мире, вожделение тела, вожделение взгляда и гордыня жизни — не от Отца, но от мира.

(I Послание Иоанна 2:15 – 16)

Три склонности, отмеченные здесь, — «вожделение плоти», «вожделение взгляда» и «гордыня жизни» — позже

послужили Августину главными критериями общего «искушения» мира (см. *Confess.* X. 41 ff.). «Мистерия любви» в мандейском тексте представляет собой мифологическую версию той же самой идеи.

ШУМ МИРА

Мандейская картина заговора мира побуждает к дополнительным наблюдениям. Оргиастический пир, предназначенный для того, чтобы втянуть человека в пьяное смятение, помимо собственно опьянения, имеет другой аспект: его шум заглушает «зов Жизни» и делает человека глухим к гласу чужого Человека.

Они не слышат слов чужого Человека, который пришел сюда... С тех пор, как мы создали Адама, он приходит и повинуется нам и нашему отцу Птахилу.

(G 244)

Давайте придем и заставим его слушать великий грохот, так что он забудет небесные голоса.

(J 62)

Однако, как и следует из представления о неотъемлемой глупости мировых сил, грохот также имеет очень разный и в конечном счете самопоражающий эффект:

Как только их шум попал в уши Адама, он пробудился от своего сна и поднял глаза свои к месту света. Он позвал своих помощников, позвал кротких преданных Утр. Он говорил Хибил-Утре [здесь вместо Манда д'Хайе], человеку, который заставил его слышать глас: «Что случилось в доме, что за грохот подымается к небесам?» Пока Адам говорил так, слезами наполнялись его глаза... Я пришел к нему, взял его за правую руку и заставил его сердце снова надеяться на эту попытку.

(G 126)

Так оружие мира оборачивается против них: означая поражение и смятение, оно также пугает Адама и побуждает его посмотреть на чужеземца, напрячь свой слух в направлении к другому голосу.

«ЗОВ ИЗВНЕ»

«Утра зовет извне и учит Адама, человека» (G 387, J 225); «В воротах мира стоит Кушта (Истина) и задает миру вопрос» (J 4); «Это зов Манда д'Хайе... Он стоит на

внешнем краю миров и зовет своего избранника» (G 397). Надмирное пронизывает ограду мира и заставляет услышать зов. Этот зов тождествен зову другого мира: «Однажды зов приходит и учит обо всех зовах» (G 90); это «зов Жизни» или «великой Жизни», который равен прорыву света во тьму: «Они [Утры] заставят услышать зов Жизни и озарят дом смертных» (G 91). Он направлен прямо в мир: «Я посылаю зов извне — в мир» (G 58); в грохоте он различим как что-то глубоко отличное: «Он звал небесным гласом в шуме миров» (J 58).

Символ зова как формы, в которой надмирное появляется в пределах мира, настолько фундаментален для восточного гностицизма, что мы можем даже обозначить мандейскую и манихейскую религии как «религии зова»[33]. Читатель вспомнит близкую связь, которая наблюдается в Новом Завете между слушанием и верой. Мы находим множество примеров этого в мандейских писаниях: вера — это ответ на зов извне, который невозможно увидеть, но должно услышать. Манихейский символизм пошел еще дальше, разделив «Зов» и «Ответ» на отдельные божественные фигуры (см. ниже, с. 82). В «Гимне Жемчужине» «послание», которое небожители посылают своему изгнанному в мир родичу, превращается по прибытии в «глас»:

Подобным вестнику было послание, которое Царь запечатал своей правой рукой... Он летел, подобно орлу, и опустился позади меня, и стал полностью речью. Звук его голоса пробудил меня и поднял меня из моего сна... и направил мои стопы так, что я смог прийти к свету нашего дома. Послание, которое пробудило меня, я нашел впереди себя на дороге, послание, которое его голосом пробудило меня от сна...

В валентинианской трактовке зовом в особенности является называние по «имени», т. е. по мистическому духовному имени субъекта, из навечно «начертанной» Богом «книги судеб»[34]:

Те, чьи имена Он знал заранее, были названы в конце, так что он, который знает, оказался тем, чье имя было произнесено Отцом. Для него те, чьих имен он не произнес, — неведомы. Истинно, как может человек услышать, если имя его не названо? Для него, который остался невежественным до самого конца, явилось создание «Забвения» и разрушило его. Если это не так, почему эти жалкие не получили имени, почему они не услышали зов?

(GT 21:25 – 22:2)

Наконец, зов может также быть апокалиптическим, возвещающим конец мира:

Зов прозвучал над всем миром, великолепие умерло в каждом городе. Манда д'Хайе показал себя всем детям человечества и спас их из тьмы в свет.

(G 182)

«ЧУЖОЙ ЧЕЛОВЕК»

Зов исходит от того, кто был послан в мир для этой цели и в чьей личности трансцендентная Жизнь еще больше взяла на себя судьбу чужеземца: он является Вестником, Посланником, по отношению к миру — Чужим Человеком. Руха говорит Планетам:

Этот человек не принадлежит нам, и его речь — не наша речь. У него нет связи с тобой... Его речь приходит извне.

(G 258)

Имя «чуждый» обозначает тот род восприятия, что он находит здесь внизу: приятное ликование тех, кто чувствует себя здесь чужими и изгнанными («Адам чувствовал любовь к Чужому Человеку, чья речь была чужой, чуждой для этого мира» — G 244); возмущенное удивление космических сил, которые не понимают, что произошло среди них («Что этот Чужеземец делает в доме, разве он может найти себе воинство здесь?» — G 122); наконец, враги собирают сынов дома против незваного гостя («Мы убьем Чужеземца... Мы уничтожим его отряд, так что у него не будет доли в этом мире. Весь дом будет теперь только нашим» — G 120 f.). Непосредственный эффект его появления внизу убедительно описан в Евангелии Истины:

Когда появилось Слово, Слово, которое присутствовало в сердцах тех, кто произносил Его — и Оно было не только звуком, но у Него была и плоть — великое смятение царило среди сосудов, одни были опустошены, другие — наполнены; у одних был запас, другие были опрокинуты; одни были освящены, в то время как другие разбились на кусочки. Все пространства сотрясались и смешивались, у них не было ни устойчивости, ни неизменности. «Ошибка» волновалась, не зная, что она сделает. Она страдала, и стенала, и терзалась, потому что она ничего не знала. С тех пор как Гносис, который был проклятием для «Ошибки», и все его Эма-

нации настигли ее, «Ошибка» стала пустой, ничего больше не было в ней.

(GT 26:4 – 27)

Итак, вернувшись к себе, Жизнь в одном из своих непадших членов опустилась в тюрьмы мира, «облачившись в печаль миров» и приняв изгнание далеко от царства света. Это мы можем назвать вторым схождением божественного, столь отличное от более раннего и трагического, приведшего к тому положению, которое теперь надо спасать. Несмотря на первое, Жизнь теперь запуталась в мире, проникнув в него путем «падения», «спуска», «будучи брошенной», «плененной», ее появление в этот раз — совершенно иной природы: посланный Великой Жизнью и облеченный властью, Чужой Человек не падает, но сам отправляется в мир.

Один зов пришел и научил все зовы. Одна речь пришла и научила все речи. Один возлюбленный Сын пришел, созданный в лоне величия... Его образ хранится невредимым в этом месте. Он пришел с сиянием жизни, с властью, которую передал ему Отец. Он пришел в облачении живого огня и отправился в твой [Руха] мир.

(G 90)

Я есмь Йокабар-Кушта, который шел вперед из дома своего Отца и пришел сюда. Я пришел сюда со скрытым величием и со светом, не имеющим конца.

(G 318)

Движение вперед и приход сюда используются буквально в своем духовном значении: они действительно приходят, в смысле действительного «пути» извне в пределы мира, и в этом прохождении пронизываются все его концентрические оболочки, т. е. разнообразные сферы, или эоны, или миры, для того, чтобы достичь сокровенного пространства, где заключен человек.

Ради него пошли меня, Отец!
Удерживая печати, спущусь я,
через все Эоны пройдет мой путь,
все Мистерии отворю я,
очертания богов покажу я,
тайны священного Пути,
известного как Познание, передам я.

(«Псалом Души» наассенов)

Этот проход через космическую систему является в сущности прорывом и таким образом победой над ее силами.

Во имя того, кто пришел, во имя того, кто приходит, и во имя того, кто пойдет дальше. Во имя того Чужого Человека, который провел путь через миры, пришел, расщепил небесный свод и обнаружил себя.

(G 197)

Здесь мы видим причину того, почему простого зова извне недостаточно: должно не только пробудить человечество и призвать вернуться, но если души людей убегут из мира, настоящий пролом нужно будет сделать в «железной стене» небосвода, который преграждает путь как наружу, так и вовнутрь.

Только подлинное деяние божества при его входе в систему может проделать эту брешь: «Он сломал их сторожевые башни и сделал пролом в их твердыне» (J 69). «Проникнув в пустые пространства ужаса, Он поставил себя во главу тех, кто был лишен Забвения» (Евангелие Истины, с. 20, 34 – 38).

Таким образом, уже этим простым фактом своего спуска Вестник подготавливает дорогу для восходящих душ. В зависимости от степени духовности в различных системах, акцент, однако, может смещаться по нарастающей от этой мифологической функции до полностью религиозной, воплощенной в зове как таковом и учении, им передаваемом, а также в индивидуальном ответе на зов как человеческом вкладе в спасение. Все это является функцией Иисуса в *Евангелии Истины* Валентина:

Через себя Он просвещал тех, кто был во тьме по причине «Забвения». Он просвещал их и указывал им путь; и этот путь есть Истина, которой Он учил их. Он был из-за того, что «Ошибка» разгневалась на Него, преследовала Его, угнетала Его, уничтожила Его.

(GT 18:16 – 24)

В данном случае мы видим, сколько «христианских» гностиков в общем могли бы объяснить причину страсти Христа, она обязана своим существованием враждебности сил низших творений (космический принцип «Ошибки» обычно персонифицирован в архонтах), угрожающих своей властью истинному существованию его миссии; но часто им достаточно сказать, что страдание и смерть, которые эти силы несут Христу, вовсе не реальны[35].

Теперь, в конечном счете, приходящий идентичен тому, к кому он приходит: Жизнь Спасителя равна жизни спасенного. Чужой приходит извне к нему, чужому в этом

мире, и одинаковые термины, описывающие это, могут поразительным образом чередоваться. И для страдания, и для торжества часто невозможно различить, о котором из двух говорится или к которому из двух относится утверждение.

Узник здесь также называется «чужим человеком» (ср. J 67 ff., где это название применяется к спасенному человеку), и он возвращается, так как это качество проходит через столкновение с Чужим, посланным извне:

Я — чужой человек... Я видел Жизнь и Жизнь видела меня. Мои предосторожности в путешествии пришли от Чужого Человека, чья Жизнь велит и внушает. Я приду среди блага, что любил Чужой Человек.

(G 273)

Существует интересное предположение о двойной активно-пассивной роли одной и той же сущности. В конечном счете спустившийся Чужой спасает себя, то есть ту часть (Душу), которая однажды затерялась в мире, и ради нее он сам должен стать чужеземцем в земле тьмы и в конце «спасения спасителя». «Жизнь предполагает Жизнь, Жизнь находит себя» (*Mandäische Liturgien*, p. 111).

Этот поиск, нахождение и собирание своей самости представляет собой длительный процесс, ограниченный пространственно-временной формой космического существования. «Я скитался по мирам и поколениям, пока не пришел к вратам Иерусалима» (J 243).

Это приводит к идее, что Спаситель не просто однажды приходит в мир, но с начала времен он странствует в различных формах через историю, сам изгнанный в мир, и лишь открыв себя заново, завершив собирание себя воедино, он может реализовать свою космическую миссию (это учение наиболее полно представлено в *Гомилиях* псевдо-Климента.

Далекая от изменения человеческого воплощения, постоянная форма его присутствия представляет собой буквально иномирный зов, раздающийся через миры и олицетворяющий чуждое в его центре; и между появлениями зова он проходит невидимым через время.

Из места света я иду вперед,
из тебя, светлое обиталище.
Я пришел почувствовать сердца,
измерить и испытать все умы,
увидеть, в чьих сердцах я обитаю,

в чьем уме я задержался.
Кто думает обо мне, о том я думаю:
кто называет мое имя, тому я отзываюсь.
И если кто творит мои молитвы отсюда снизу,
то те молитвы вознесу я к месту света...
Я пришел и нашел
правдивые и верящие сердца.
Когда я еще не обитал среди них,
мое имя было на их устах.
Я взял их и привел их к миру света...

(G 389 f.)

СУТЬ ЗОВА

Так что же такое этот зов, который приходит, чтобы быть услышанным человечеством?

Его суть обусловлена его целью — «пробуждением», простое называние которого может иногда быть само по себе целой идеей и почти всегда является ее открытой частью. «Я есмь зов пробуждения от сна в Эоне ночи», — так начинается эксцерпт из священной книги перата у Ипполита (*Refut*. V. 14. 1).

Здесь зов является самим собой, так как он просто утверждает, что его существование своим звуком приводит к воздействию: пробуждению от сна. Это пробуждение постоянно обозначается как сущность его миссии вестником, или теми, кто послал его.

Я есмь слово, сын слов, которые пришли во имя Явора. Великая Жизнь позвала, поручила и подготовила меня, меня, Еноса [Человека], великого Утра, сына могущественных сих... Она послала меня вперед охранять эту эру, вытряхнуть их из сна и поднять тех, кто спит. Она сказала мне: «Иди, собери своих последователей из Тибила... Выбери и выведи свой выбор в мир... Научи души, что они могут не умирать и не гибнуть, и никто не вернет их обратно в густую тьму... Когда ты придешь в земной Тибил, зло не будет знать о тебе... Не бойся, и не пугайся, и не говори: я стою здесь один. Когда ты преодолеешь страх, мы все будем за тобой...»

(G 295 f.)

Они наградили хранителей высшего зова, расшевелили и заставили встать тех, кто спал. Они пробудили души, что оступились, не дойдя до места света. Они пробудили их

и расшевелили их так, чтобы они смогли поднять свои лица к месту света.

(G 308)

Соответственно, первый эффект зова всегда описывается как «пробуждение», как гностическая версия истории Адама (см. следующий раздел).

Часто просто формальный призыв «Пробудись от сна» (или «от опьянения», или, менее часто, «от смерти»), с метафорическим развитием и в различных выражениях, состоит единственно из содержания гностического призыва к спасению.

Однако этот формальный императив косвенным образом включает целую спекулятивную структуру, в пределах которой представления сна, опьянения и пробуждения предполагают свое специфическое значение, и, как правило, зов делает эту структуру выраженной частью своего содержания, то есть он соединяет призыв к пробуждению с последующими элементами учения: *напоминание* о небесном происхождении и трансцендентной истории человека; *обещание* освобождения, которому также принадлежит оценка Спасителем своей миссии и спуска в этот мир; и, наконец, практическое *указание* на то, как жить в мире впредь, в соответствии с вновь победившим «познанием» и в подготовке к окончательному восхождению. Теперь эти три элемента вмещают в двух словах полный гностический миф, так что гностический зов пробуждения представляет собой род сокращенного гностического учения в общем.

Гносис, переданный вестником и сжатый до нескольких символических терминов, представляет собой всеобщий космогонически-сотериологический миф, в пределах которого изложение событий этой миссии само по себе составляет один этап, в сущности поворотную точку, с которой всеобщее движение повернулось в противоположную сторону. Это сжатое «познание» теоретического целого имеет свои практические дополнения в познании правильного «пути» к освобождению из заточения мира.

В многочисленных литературных версиях зова один или другой из этих аспектов может преобладать или быть выраженным чрезмерно: напоминание о происхождении, обещание спасения, нравственное указание.

Мы процитируем из гностической литературы некоторые из этих зовов пробуждения, начиная с манихейских

примеров. Первый из таких зовов в непростой манихейской мировой драме появляется перед началом нашего мира и адресован Первому Человеку, который лежит без сознания в глубине после поражения и поглощения в первом прекосмическом столкновении света и тьмы. Следующая сцена из сирийского сообщения Феодора бар Конаи.

Тогда Живой Дух позвал громким голосом; и глас Живого Духа стал подобен острому мечу, и он положил обнаженную форму Первого Человека. И он сказал ему:

Мир тебе, благому среди нечистых,
светлому среди тьмы,
Богу, который обитает среди тварей гнева,
который не знает его[36] чести.

Вслед за тем Первый Человек отвечает ему и говорит:

Приди для мира того, кто умер,
приди, о сокровище безмятежности и мира!

И далее он говорит ему:

Что происходит с нашими Отцами,
Сынами Света в их городах?

И Зов сказал ему: С ними все хорошо. И Зов, и Ответ соединились друг с другом и поднялись к Матери Жизни и Живому Духу. Живой Дух принял Зов, и Мать Жизни приняла Ответ своего возлюбленного сына[37].

Здесь зов явно принимает форму простого приветствия. Как таковой, однако, он включает напоминание о божественном происхождении того, кого приветствуют, то есть пробуждение познания себя заново, потерянное из-за яда тьмы, и одновременно обещание спасения: обращение «благой среди нечистых» и т. д. представляет напоминание, приветствие «Мир тебе» — обещание. Трогательный вопрос Первого Человека о сынах света в их городах должен быть понятен в связи с тем фактом, что он ушел вперед за своей судьбой для их защиты. Пробудившись от оцепенения, он хочет узнать, принесла ли его жертва результат.

Другую версию этой сцены мы видим в Турфанском фрагменте М 7:

Избавься от тьмы, в которой ты спал,
проснись и узри меня!
Благая весть для тебя из мира радости,
из которого я послан для твоего блага.

И тот отвечает не знающему страдания:

Я есмь я, сын кротких сих.

Смущен я и плачу я внемлю.
Выведи меня из объятий смерти.

[Вестник говорит:]

Власть и процветание Жизни
тебе из моего дома!
Следуй за мной, сын кротости,
Надень на главу свою корону света[38].

Отдельно от мифологического контекста мы находим зов, адресованный душе в общем, в другом Турфанском тексте, так называемом «Ограничении количества мертвых».

Моя душа, о самая великолепная... куда ты ушла? Вернись обратно. Пробудись, душа величия, от сна тьмы, в который ты упала... следуй за мной к месту возвышенной земли, где ты обитала изначально...[39]

Мы рассматриваем мандейскую литературу, где чрезвычайно многочисленные версии зова пробуждения обращаются даже к Адаму (не идентичному Первому Человеку) или к неопределенному числу верующих в мире. Символизм, связанный с Адамом, мы будем рассматривать позже; здесь мы просто скажем, что библейский мотив его сна в Саду оборачивается символом человеческого существования в мире.

Точную параллель манихейским версиям представляет следующий отрывок:

Они сотворили вестника и послали к главе поколений. Он воззвал небесным голосом в шуме миров. Зов вестника пробудил Адама, лежавшего там... и пошел встречать вестника: «Приди в мир, мой вестник, посланец Жизни, который пришел из дома Отца. Как неколебимо вросла в его место возлюбленная чистая Жизнь! И как стенает здесь моя темная форма!» Тогда вестник ответил: «...Все, что вспомнил ты с любовью... я послал тебе. Я пришел и буду учить тебя, Адам, и освобожу тебя из этого мира. Выслушай, и слушай, и учись, и поднимись, победоносный, к месту света».

(J 57)

Указание, отмеченное здесь, часто включено в зов как объяснение призыва «Не спи» и иногда вырастает в многословную нравственную проповедь, завладевающую всем содержанием зова и своей явной чрезмерностью делающую основную ситуацию просто литературной фикцией.

Утра звал из-за пределов и учил Адама, человека. Он говорил Адаму: «Не спи, и не дремли, и не забудь, чем твой

Господь обременил тебя. Не будь сыном дома и не зовись грешником в Тибиле. Не люби ароматных венков и не получай удовольствия от прекрасной женщины... Не люби ни похоти, ни обманных теней... По твоему выходу и твоему приходу я вижу, что ты не забыл своего Господа [и т. д., и т. д.]... Адам, посмотри на мир, в нем нет той сущности... в которой ты должен поместить свою веру. Весы подготовлены, и из тысяч они выбрали одну... Ароматный венок увял, а красота женщины стала такой, как будто ее никогда и не было... Все дела проходят, они заканчиваются и остается так, как будто их никогда и не было»[40].

Иногда зов пробуждения непосредственно связан с призывом покинуть мир: он в одно и то же время является миссией смерти и затем следует за восхождением души, как в следующем примере.

Спаситель подошел, встал у изголовья Адама и пробудил его от сна. «Вставай, вставай, Адам, сбрось смердящее тело, свои покровы плоти, оковы, узы... твое время пришло, твоя мера полна, отделись от этого мира...»

(G 430)

Иногда вся суть зова сконцентрирована в одном указании — быть бдительным:

Я послал зов в мир: Пусть каждый человек будет бдителен. Кто будет бдителен, тот будет спасен из всепожирающего огня.

(G 58)

Типичная формула пробуждения проходит также в Новом Завете, где она появляется в Еф. 5:14 как анонимная цитата:

Посему сказано: «встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос».

В заключение мы цитируем из *Поймандра* эллинистическую передачу зова пробуждения, который отделился от мифа и используется как стилистическое завещание религиозно-этического призыва.

О люди, смертные, которые предали себя тьме и сну и не ведают Бога — опомнитесь! очнитесь от своего опьянения, от магии неразумного сна!.. Почему, о смертные, вы предаете себя смерти, будучи облечены властью приобрести бессмертие? Измените ваши пути, вы, попутчики по ошибке и спутники по невежеству; отвернитесь от темного света [т. е. от космоса], обретите бессмертие и откажитесь от разложения[41].

(*C. H.* I. 27 f.)

ОТВЕТ НА ЗОВ

Как отвечают на зов и его содержание? Первый эффект зова, разумеется, пробуждение от глубокого сна мира. Затем, однако, реакция пробужденного на эту ситуацию как на открытое в зове и на требования, выдвинутые им, может быть различного рода, и в результате образуются многозначительные диалоги между зовущим и тем, к кому зов обращен. В манихейской космогонии, согласно Феодору бар Конаи, например, первая реакция Адама на пробуждение и информацию, которую он получил о себе, представляет собой вспышку сильнейшего ужаса в этой ситуации:

> *Иисус Светозарный достиг невинного Адама. Он пробудил его от сна смерти, чтобы тот смог избавиться от множества демонов. И как человек, который будучи праведен, находит человека, одержимого могущественным демоном, и успокаивает его своей силой — таким был Адам, потому что Друг нашел его погруженным в глубочайший сон, пробудил его, расшевелил его, заставил его бодрствовать, увел его от совращающего Демона и удалил от него могущественного Архонта [здесь женского пола], заковав в оковы. И Адам испытал себя и открыл, кто он такой. Иисус показал ему Отцов в вышине и его Самость*[42]*, брошенную во все, в зубы пантер и слонов, пожранную ими, что пожрали, поглощенную ими, что поглотили, съеденную собаками, смешанную со всем и ограниченную всем, что существует, заключенную в зловоние тьмы. Он поднял его и заставил его вкусить от древа жизни. Тогда Адам закричал и заплакал: он возвысил свой ужасный голос, подобно рыкающему льву, разорвал [свое платье], ударял себя в грудь и говорил: «Горе, горе создавшему мое тело, тем, кто сковал мою душу, и мятежникам, что поработили меня!»*

Подобное, хотя в более приглушенном тоне плача, встречалось нам в предыдущем разделе как первая реакция на зов (в Турфанском фрагменте М. и в мандейском отрывке J 57).

Ответ Адама в мандейском тексте G 430 f., начало которого мы цитировали на с. 85, представляется более человечным.

Там, как мы видели, зов пробуждения совпадает с призывом к смерти, и продолжение показывает земную душу, ужаснувшуюся перспективе умереть и отчаянно цепляющуюся за вещи этого мира:

Когда Адам услышал это, он оплакал свою судьбу и зарыдал. [Он доказывает свою необходимость в мире:] «Отец! Если я приду к тебе, кто будет хранителем в этом громадном Тибиле?.. Кто будет запрягать скот в плуг, и кто покажет душу потомкам?.. Кто будет одевать обнаженных... кто разрешит спор в селении?» [Вестник Жизни:] «Не сожалей, Адам, об этом месте, в котором ты обитал, об этом заброшенном месте... Дела будут полностью оставлены и не соберутся снова...» [Затем Адам просит, чтобы его жена Ева, его сыновья и дочери могли сопровождать его в пути. Вестник сообщает ему, что в доме Жизни нет ни плоти, ни родства. Потом он наставляет его о пути:] «Путь, по которому ты пойдешь, долог и бесконечен... Надзиратели стоят там, и сторожа, и сборщики пошлины находятся позади него... Весы подготовлены, и из тысяч они выбрали одну душу, что блаженна и просветленна». Вслед за тем Адам отделился от тела [он возвращается еще раз и жалеет свое тело], затем он начал свое путешествие через небеса. [Даже здесь диалог продолжается; снова Адам плачет о своем теле, еще раз он спрашивает о Еве — хотя он знает, что он «должен уйти один, вступить в свою борьбу в одиночку». Наконец ему говорят:] «Смирись и будь спокоен, Адам, и мир блага охватит тебя. Ты идешь и поднимаешься к своему месту, и твоя жена Ева поднимется вслед за тобой. Потом все поколения придут к концу и все творения погибнут».

Таким образом, зов к человеку соединяется с общей эсхатологией возвращения всех душ.

К различным значениям плача, которым пробужденная душа отвечает на зов, мы должны добавить ее жалобу, даже обвинения Великой Жизни, которые призваны объяснить противоестественные условия, обнаруженные душой. Так, в версии зова в G 387 f. (с. 354, прим. 40), мы читаем:

Когда Адам услышал это, он зарыдал и оплакал себя. Он сказал Утре Жизни: «Если ты знаешь, что это так, почему ты вынес меня из моего места в плен и бросил меня в смердящее тело?..» Вслед за этим он ответил ему: «Успокойся, Адам, ты глава всего племени. Существующий мир мы не можем подавить. Восстань, восстань, поклонись Великой [Жизни] и покорись тому, что Жизнь может быть твоим спасителем. Жизнь — твой спаситель, и ты действительно поднимешься и увидишь место света».

В конечном счете, душа зовет Великую Жизнь объяснить существование мира как такового и ее изгнание там:

то есть она задает великое «Почему?», которое, хотя она далека от пробуждения и воспоминания о своем происхождении, сильно интересует ее и становится главной заботой только что начавшегося познания. Это вопрос даже называется «тяжбой о мире», которую Адам представляет непосредственно Первой Жизни.

«Ты, Адам, поднимись и представь свою тяжбу Великой Первой Жизни, твою тяжбу о мире, в котором ты обитал. Скажи Великой Жизни: «Почему ты создала этот мир, почему ты направила племена прочь из центра, почему ты бросила в Тибил раздор? Почему ты спрашиваешь теперь меня и все мое племя?»

(G 437)

Ответ на вопрос такого рода является главным предметом разнообразных гностических спекуляций о началах: мы будем обращаться к некоторым его формам, когда придем к исследованию различных систем.

Для большей части, однако, ответ на зов не носит такого проблематичного характера, но радостно и благодарно принимается. «Евангелие Истины — радость для тех, кто получил от Отца Истины благоволение познать Его» (первые слова Евангелия Истины).

Если у человека есть Гносис, он будет в вышине. Если его призывают, он слышит, отвечает и поворачивает к Тому, кто зовет его, чтобы вновь подняться к Нему. И он знает, что он призван. Имея Гносис, он выполняет волю Того, кто призвал его. Он желает делать то, что приятно Ему, и он получает покой. [Каждое?] имя приходит к нему. Тот, кто овладел Гносисом, знает, откуда он пришел и куда он идет[43].

(GT 22:3 – 15)

Радость тому, кто вновь открыл себя и пробудился!

(GT 30:13 f.)

Мы часто встречаемся в этом контексте с последовательностью «слышания» и «веры», столь знакомой по Новому Завету:

Адам услышал и поверил... *Адам достиг* Истины... *Адам пристально посмотрел вверх, полный* надежды, *и поднялся...*

(J 57)

Здесь мы отмечаем триаду веры, знания и надежды в качестве ответа на услышанный зов.

Повсюду любовь встречается в том же контексте: «Адам почувствовал *любовь* к Чужому Человеку, чья речь была

чуждой и незнакомой этому миру» (G 244). «Для каждого, кто любит Истину, поскольку Истина — Уста Отца; Его Язык — Святой Дух...» (Евангелие Истины, с. 26, 33 – 36).

Читатель-христианин, разумеется, знаком с триадой св. Павла — верой, надеждой и любовью (I Кор. 13 – 13), который не без причины и, возможно, умышленно пренебрегает познанием и превозносит любовь как высочайшую из всех.

Мандейская поэзия дает прекрасное выражение благодарного принятия миссии и последующих превращения сердца и обновления жизни. Некоторые примеры могут подтвердить это мнение.

С того дня, когда мы увидели тебя,
с того дня, когда мы услышали слово,
наши сердца наполнены миром.
Мы верим в тебя, Благой,
мы видим твой свет и не забудем тебя.
Вовек мы не забудем тебя,
вовек ты будешь в наших сердцах.
И наши сердца никогда не ослепнут,
эти души никто не удержит.

(G 60)

От места света я ушел вперед,
от тебя, светлое обиталище...
Утра из дома Жизни сопровождал меня.
Утра, сопровождавший меня
из дома Великой Жизни,
держал посох живой воды в своей руке.
Посох, который он держал в своей руке,
был полон прекрасных прощаний.
Он предложил мне эти прощания,
и молитвы, и ритуалы, завершенные им.
Снова он предложил их мне,
и мое больное сердце исцелилось,
и моя чужая душа утешилась.
В третий раз он предложил их мне,
и он обратил вверх мои глаза,
так чтобы я увидел моего Отца и узнал его.
Я увидел моего Отца и узнал его,
и я обратился к нему с тремя просьбами.
Я попросил у него кротости,
в которой нет возмущения.
Я попросил у него сильное сердце,

чтобы вынести и большое, и малое.
Я попросил у него ровных троп,
чтобы взойти и увидеть место света.

(G 377 f.)

С того дня, когда я пришел, чтобы любить Жизнь,
с того дня, когда мое сердце пришло любить Истину,
у меня нет веры ничему в этом мире.
Ни у отца, ни у матери
я не нашел веры этому миру.
Ни у сестер, ни у братьев
я не нашел веры этому миру...
Ни у созданных, ни у сотворенных
я не нашел веры этому миру.
И во всем мире и его деяниях
я не нашел веры миру.
Я пошел искать повсюду свою одинокую душу,
по проклятым поколениям и мирам.
Я пошел и нашел свою душу –
и что для меня все миры?..
Я пошел и нашел Истину,
она стояла на внешнем краю миров...

(G 390 f.)

ГНОСТИЧЕСКАЯ АЛЛЕГОРИЯ

Эта оценка гностической образности и символического языка будет неполной без нескольких замечаний по специфическому использованию аллегорий в гностических трудах. Аллегория — возможно, изобретение философов — широко применялась в греческой литературе как средство создания рассказов и образов мифического знания, соответствующих просвещенной мысли. Если принимать конкретные содержания и эпизоды классических мифов за выражения абстрактных идей, то подобные освященные веками элементы традиции и народной веры могли быть настолько концептуализированы, что общим решением по поводу истины представилось объединение наиболее продвинутых интеллектуальных озарений с мудростью прошлого. Так Зевс у стоиков был приравнен к космическому «разуму», а другие олимпийские боги — к специфическим выражениям универсального принципа. Произвольное как метод, объединение могло потребовать извлечь истинное значение из древнего знания и при

умозрительном толковании представить его лишенным символического покрова. В то же самое время оно награждает новые идеи престижем достопочтенной древности. Таким образом, эта тенденция была гармонической и при всей смелости интерпретации в отдельных случаях консервативной, особенно почтительной к традиции: однородное наследие знания о высочайших предметах было предназначено для того, чтобы постичь древнейшее и новейшее и научить таким же предметам в различных формах. В результате миф, тем не менее свободно трактуемый, не опровергался и не оспаривался. В первом веке н. э., то есть в то время, когда гностическое движение было собирательным движением, Филон Александрийский поставил аллегорию, в основном до тех пор используемую как инструмент для адаптации мифа к философии — на службу религии, пытаясь создать соответствие иудаистского вероучения своей платонической философии. Система библейских аллегорий, включенная в его учение, передается как модель ранних Отцов Церкви. Здесь снова целью являются интеграция и синтез.

Часто гностическая аллегория этого общепринятого типа в своих наиболее говорящих случаях имеет совершенно отличную природу. Действительно, принимая систему ценностей традиционного мифа, она доказывает более глубокое «познание» посредством перемены ролей добра и зла, высшего и низшего, благословенного и проклятого, найденного в источниках. Она пытается ниспровергнуть наиболее прочные и преимущественно наиболее почитаемые элементы традиции. Мятежный тон этого типа аллегории невозможно не заметить, и поэтому он представляет одно из выражений революционной позиции, которую гностицизм занял в поздней классической культуре. Мы обсудим три примера: два имеют отношение к Ветхому Завету, доставляющему излюбленный материал гностическим искажениям значения, а в третьем используется основная тема из греческой мифологии.

ЕВА И ЗМЕЙ

Мы уже встречались прежде (с. 69, 76) с гностической интерпретацией сна Адама в Эдеме, который предполагает наличие у автора неортодоксальной концепции этого сна и сада, где он происходит. Недавно опубликованный

Апокриф Иоанна расшифровывает этот обстоятельный пересмотр повести Книги Бытия, в нем рассматриваются смыслы откровения Господа апостолу Иоанну. О саде:

> *Первый Архонт (Иалдаваоф) принес Адама (созданного Архонтами) и поместил его в раю, который, сказал он, будет «наслаждением»[44] для него: то есть он собирался обмануть его. Для них (Архонтов) наслаждение мучительно, а красота — беззаконна. Их наслаждение есть обман, а их древом была враждебность. Их плоды — яд, против которого не существует лекарства, и их обещание — смерть для него. Еще их древо было посажено как «древо Жизни»: я разоблачил для тебя мистерию их «жизни» — это Притворный Дух[45], который произошел от них для того, чтобы повернуть его обратно[46], так чтобы он не смог узнать своего совершенства.*
>
> (55:18 – 56:17, Till)

О сне:

> *Не как Моисей сказал: «Он усыпил его», но он окутал его восприятие пеленой и сделал его опасно неосознающим — как он сказал через пророка (Ис. 6: 9): «Слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите».*
>
> (58:16 – 59:5)

Теперь так же, в духе противоречия, гностический взгляд рассматривает Змея и его роль в побуждении Евы вкусить от древа. По многим причинам, не последней из которых было замечание о «познании», библейская повесть имела сильную привлекательность для гностиков. С тех пор змей, который убедил Адама и Еву вкусить плод познания и таким образом ослушаться Творца, перешел в целую группу систем, представляя «пневматический» принцип из-за противодействия замыслам Демиурга, и потому смог стать не менее, чем символом сил искупления, в то время как библейский Бог был разжалован до символа космического угнетения. Действительно, некоторые гностические секты взяли свое имя от змея («офиты» — от греч. ophis*; «наассены» — от древнеевр. nahas[47] — группы, в целом обозначенной как «офитическая»); и эта позиция змеи опирается на смелую аллегоризацию библейского текста. Это — версия, найденная в офитическом резюме Иринея (I. 30. 7): надмирная Мать, София-Пруникос, пытается воспрепятствовать творческой деятельности своего сына-отступника Иалдаваофа, посылает змея «обольстить Адама и Еву, чтобы разрушить власть

Иалдаваофа». План достиг цели, оба вкусили от древа, «от которого Бог [т. е. Демиург] запретил им вкушать. Но когда они вкусили, они познали власть за пределами и отвернулись от своих создателей». Это первый успех трансцендентного принципа против принципа мира, жизненно заинтересованного в предохранении знания от человека как внутренне-мирового залога Жизни: деяние змея отмечает начало всего *гносиса* на земле, которое таким образом посредством своего источника запечатлелось как противное миру и его Богу и в действительности как форма бунта.

Ператы последовательно и с большим размахом проводили эту линию, даже не пытаясь уклониться от рассмотрения исторического *Иисуса* как определенного воплощения «главного змея», т. е. змея из Рая, понимаемого как принцип (см. ниже). В барбело-гностическом (не офитическом) *Апокрифе Иоанна* это отождествление, сделавшееся почти незаметным по ходу изложения, чуть не ускользает, играя на разнице между «древом жизни» и «древом познания добра и зла»: позднее Христос, действительно, заставил человека вкусить против заповеди Архонта, тогда как змей, действуя в связи с другим деревом и отождествляемый с Иалдаваофом, сохранил свою традиционную роль развратителя (это звучит не слишком убедительно в ответе на удивленный вопрос апостола: «Христос, а не змей ли научил ее?»). Таким образом, при избежании слияния образов часть функций змея переходит к Христу. Валентиниане, с другой стороны, хотя и не включали Иисуса в действие в Раю, провели аллегорическую параллель между ним и *плодом* с дерева: будучи прикрепленным к «древесине»[48], он «стал Плодом Знания Отца, который *не* принес, однако, погибели тем, кто съел его» (*Евангелие Истины*, 18. 25 f.). Либо отрицание просто противополагает новые события старым (вслед за Св. Павлом), либо используется, чтобы исправить Книгу Бытия, — вопрос в этом случае остается нерешенным. Но последнее проясняет очень многие распространенные случаи в гностической манере (ср. повторяющееся грубоватое «не как сказал Моисей» в Апокрифе Иоанна).

Во времена Мани (третий век) гностическая интерпретация истории Рая и связь Иисуса с ним стала настолько прочной, что он просто смог поставить Иисуса на место змея без упоминания о последнем: «Он поднял его [Адама] и за-

ставил его вкусить от древа жизни» (см. выше, с.). То, что было однажды сознательной смелостью аллегории, стало независимым мифом, который мог использоваться без ссылок на первоначальную модель (и, возможно, даже и без воспоминания о ней). Вероятно, революционное происхождение мотива уже забылось на этом этапе. Становится возможным показать, что в отличие от аллегорий стоиков или синкретической литературы в общем гностическая аллегория как таковая стала источником новой мифологии: это революционное средство выражения появляется вопреки укоренившейся традиции, и так как оно стремится к ниспровержению последней, принцип этой аллегории должен быть парадоксальным и не согласованным.

КАИН И ТВОРЕЦ

К офитическому циклу принадлежит и следующий пример, взятый из суждения Ипполита о Ператах (*Refut.* V. 16. 9f.):

> *Этот главный Змей также является мудрым Словом Евы. Это мистерия Эдема: это река, что струится по Эдему. Это и клеймо, поставленное на Каине, чья жертва богу этого мира не была принята, несмотря на то, что он принял кровавую жертву Авеля: для господа этого мира наслаждение в крови. Этот Змей — тот, кто достиг последних дней в человеческой форме ко времени Ирода...*

Облагораживание Каина, прототипа изгнанника, осужденного Богом быть «беглецом и бродягой» на земле, — пневматический символ заслуженного положения на линии попечения Христа является напряженной проблемой прочно укоренившихся оценок. Этот выбор для «другой» стороны, традиционно неизвестной, представляет собой еретический метод, намного более серьезный, чем просто сентиментальное примыкание к побежденной стороне, чем просто снисхождение к спекулятивной свободе. Очевидно, что аллегорию, обычно столь почтенное средство гармонизации, здесь заставляют нести браваду нонконформизма. Возможно, мы будем говорить в подобных случаях не об аллегории в целом, но о форме полемики, то есть не о толковании оригинального текста, но о его тенденциозных переработках. Действительно, гностики в подобных случаях требовали выявлять правильное значение оригинала, под «правильным» подразумевалось значение,

имевшееся в виду автором, который прямо или косвенно был их великим противником, погруженным во мрак богом-творцом. Они негласно требовали большего, чем какой-то части истины, непреднамеренно воплощенной слепым автором в своей соглашательской версии вещей, и требовали, чтобы эта истина была обнаружена при выявлении и повороте скрытого значения.

Образ Каина, по имени которого гностическая секта назвала себя (о каинитах см.: Iren. I. 31. 2), является наиболее выдающимся примером работы данного метода. При создании полной серии таких контртипов, растянутой через столетия, мятежный взгляд на историю как на целое сознательно противопоставляется официальному. Облагораживание Каина распространяется постепенно на все «отверженные» библейские образы; отрывок, процитированный выше, может быть продолжен: облагораживаются Исав, который «не получил слепого благословения, но стал богатым за пределами его, приняв что-то от слепого» (loc. cit. 9), и Маркион, чья ненависть к Ветхому Завету бога-творца привела его к наиболее последовательным во всех отношениях заключениям, он учил, что Христос рассредоточен в аду, чтобы спасти Каина и Корея, Дафана и Авирама, Исава и все нации, которые не познали Бога иудеев, познанного Авелем, Енохом, Ноем, Авраамом и другими, служившими творцу и следовавшими его законам, но не ведавшими истинного Бога, и которые посему были вынуждены жить в оставленности и заброшенности внизу (ср. с. 358, прим. 88).

ПРОМЕТЕЙ И ЗЕВС

Третий пример приводится главным образом для того, чтобы показать, что мы здесь имеем дело с общим принципом гностической аллегории, а не с определенной позицией лишь по отношению к Ветхому Завету. Справедливо, что богохульное умаление Высшего Начала первой религии до демонической силы и последовательная проверка положения его сторонников и противников находили благодарный материал в иудаистской традиции: престиж священного первоисточника, строгость его требований, преданность его верующих придавали гностической перестановке тот аромат провокации и скандала, который подразумевался как эффект неизвестной миссии. С олим-

пийцами литературное воображение может играть более свободно, без оскорбления религиозных чувств. Они менее серьезны даже для тех, кто по традиции в них верит, и в целом гностики игнорировали их: позиция *Зевса* как высочайшего бога пантеона была еще достаточно почтенной, чтобы сделать *его* умаление тяжелым делом, и потому он мог лишь случайно быть подвержен такому толкованию, какое мы видели по отношению к библейскому Богу-творцу. Алхимик Зосима в своем трактате *Omega* (paras. 3 f., p. 229, lines 16 ff., Berthelot) разделил человечество на тех, кто «под», и тех, кто «над» *гемарменом*, и назвал последних «племенем философов»[49]: они, сказал он, «над гемарменом, где им никогда не насладиться своим счастьем — они одолели свои удовольствия, им никогда не разрушить своего несчастья... не принять прекрасных подарков, что им предлагают». Другие, говорит он, это те, кто «следует в процессии гемармена» и «во всех отношениях его прислужники». Затем он продолжает аллегорически: по этой причине Прометей посоветовал Эпиметею у Гесиода (*Erga* I. 86 f.) «никогда не принимать даров от Зевса Олимпийского, но посылать их обратно»: так он учил своего брата с помощью философии отвергать подарки Зевса, то есть *гемармена*». Это отождествление Зевса с гемарменом гностическая аллегория извлекает из цитаты из Гесиода. Данное отождествление проводит параллель между Прометеем, его противником и жертвой, и «духовным» человеком, чья преданность принадлежит не божеству этого мира, а трансцендентному Богу за его пределами. Таким парадоксальным способом статус Зевса как высшего принципа космоса изымается из традиции, но с измененными оценками: так как оппонентом Прометея является этот космический правитель, интерпретатор принимает мятежную сторону и заставляет последнюю воплотить высший принцип в целую вселенную. Жертва в более древней мифологии становится носителем евангелия в новой. Здесь снова аллегория сознательно потрясает основы целой религиозной культуры, мощно вошедшей в эллинистическое окружение. Следует отметить, что отождествление *Jupiter summus exsuperantissimus* официальной религии с гемарменом представляет собой не недооценку его, а необходимый для космического божества законный аспект его божественной силы. Это указание на то, что гностическая переоценка космоса как такового (для

которой «гемармен» стал отталкивающим символом) приносит и в него высочайшую божественность, и это та самая космическая сила, которая теперь делает Зевса объектом презрения. Выражаясь мифологически, мы можем сказать, что Зевс теперь страдает от судьбы, на которую он осудил своих предшественников, и что восстание Титанов против его правления достигает запоздалой победы.

Приложение к главе 3

Глоссарий мандейских терминов

Живая вода. Текущая вода представляет собой великий источник и вливается в потоки, которые мандеи называют «Иордан» (возможно, указание на географический источник мандейского общества). Она может использоваться исключительно в ритуальных целях, т. е. для частых крещений, которые являются главной особенностью мандейского культа. По этой причине мандеи могут селиться только близ рек. Выражение «живая вода» взято, вероятно, из Ветхого Завета (см. Быт. 26:19, Левит 14:5, 50). Противоположностью является стоячая вода и взбаламученная вода моря — см. «Мутная вода».

Кушта. Истина, истинность, истинная вера; также преданность и искренность в отношениях верующих с высшим Бытием и друг с другом. «Пройти Кушту» — значит обменяться братскими объятиями. Иногда персонифицируется.

Мана. Духовное бытие чистой божественности, также божественного духа в человеке: Великий Мана (также Мана Славы) — высшее божество. Первоначальное значение, возможно, «сосуд», «кувшин».

Манда д'Хайе. «Познание жизни»: гносис, персонифицированный в центральном божественном образе Спасителя в мандейской религии, вызывается Жизнью в миры света и посылается в нижний мир. Данное сочетание используется исключительно как имя собственное.

Манда. Познание: эквивалентно греческому *гносис*.

Миры. Almaya может означать «бытия», а иногда, несмотря на множественное число, обозначать «мир» в един-

ственном; обычно число, имеющее в данном случае различные значения, не столь важно.

Море Саф. Красное море, через которое дети Израиля проходили при исходе из Египта: в гностической, как и в александрийско-иудаистской спекуляции оно аллегорически соотносится с исходом души из тела или из мира, так что Красное море стало символом для вод, разделяющих этот и другой миры. При легкой перестановке гласных из *саф* (красный) в *соф* (конец) море Саф может интерпретироваться как «море конца», т. е. смерти.

Мутная вода. Взбаламученная вода, букв. «вода Бездны [или Хаоса]»: изначальный материал мира тьмы, с которым смешивается живая вода.

Племя душ. Название для всех верующих, т. е. мандеев.

Птахил. Один из Утр; как исполнитель космогонических замыслов группы Утр наиболее прямо связан с формированием этого мира: он, таким образом, является мандейским Демиургом. Имя Птах-ил образовано от слияния имени египетского бога-ремесленника *Птаха* с семитским суффиксом *-ил* («бог»). То, что имя для Демиурга было взято из египетского пантеона, связано, без сомнения, с символической ролью Египта как представителя материального мира (см. «Море Саф»; ср. с. 117 f.).

Руха. «Дух», более полно также Руха д'Кводша, «Святой Дух» (!), важнейший женственный демон у мандеев, мать семи планет и зла (объяснение см. гл. 3, прим. 25).

Твердо стоящий, непоколебимый. Почти идентично «блаженному», обозначает главным образом высочайшего и безупречного Утру.

Тибил. Ветхозаветное tēvēl, «земля», «terra firma» используется мандеями как название земного мира, всегда с оттенком низменности, противопоставляемой чистоте божественного мира.

Утра. Имя божественных существ, находящихся ниже Великого Мана и Первой Жизни, сравнимые с ангелами и архангелами иудаистского и христианского знания. Оно вытеснило общее семитское *mal'ach* для обозначения ангела, использующееся во всем Ветхом Завете: там, где более древний термин появляется в мандейских трудах, он обозначает волшебных духов или духов зла. Буквальное значение слова Утра — «благополучие», изобилие,

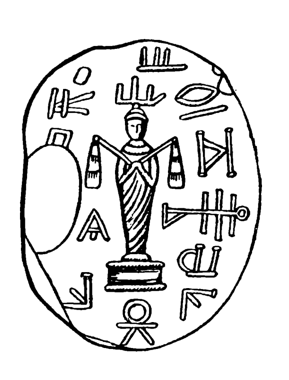
обозначающее эти сущности как эманации божественной полноты. Они порождаются (отчасти в порядке опосредованного спуска) в пределах мира света и в своей цельности, каждый в своем ш'кина, устраивают мир. Некоторые из них, однако, подвержены ошибкам (см. «Твердо стоящий»).

Ш'кина. «Обитель» бытия света (напр. Жизни, отдельного Утры): мандеями главным образом использовалась в буквальном смысле, с оттенком великолепия как светлой ауры, окружающей эти бытия, подобно жилищу; иногда, однако, также и в персонифицированном смысле, который термин приобрел в иудаистской мысли (ср. у Мани ш'кинас, эквивалент «эонам», персонифицированным силам, окружающим высшее божество).

Энос (или **Енос**). «Человек», один из Утр, вечный, но временно существующий в мире тьмы.

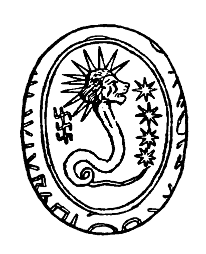
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ГНОСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ МЫСЛИ



После обзора семантических *элементов*, которые подчеркивают скорее общую основу, а не различия в вероучениях гностической мысли, мы теперь обращаемся к большим единицам теории, в которых гностический взгляд на вещи представлял собой тщательно разработанные, то есть осознанно сконструированные, *системы* гностической спекуляции. Из большого их числа мы можем выборочно представить здесь основные характерные типы, — соображения объема обязывают нас жертвовать некоторыми мифологическими деталями.

Гностическая спекуляция имеет своей целью установить основные принципы гностического взгляда на вещи. Он, как мы уже видели, заключает в себе определенную концепцию мира, человеческой чуждости ему и надмирной природы божественности. Эти догматы представляют видение реальности здесь и сейчас. Но то, что существует, особенно если оно интересует нас, должно иметь историю, где описывается его происхождение и объясняются «неестественные» условия его формирования. Тогда задачей рассуждения является оценка настоящего положения вещей через историческое изложение фактов, отделение его от первоначал и отсюда объяснение его загадки — иными словами, выведение видения реальности в свет *гносиса*. Манера, в которой выполняется эта задача, устойчиво *мифологическая*, но в результате миф, вне зависимости от общего плана, во многих случаях является продуктом свободного измышления отдельных авторов со всеми их заимствованиями из народной традиции, но не продуктом фольклора*. Его символизм тщательно продуман, и в руках выдающихся строителей систем становится управляемым с большой виртуозностью инструментом изложения изощренных идей. Мифологический характер этих спекуляций, тем не менее, не следует недооценивать. Драматическая природа и психологическая значимость сообщаемых истин требовали такого средства, в котором персонификация — законная форма выражения. Последующее исследование мы начнем с относительно простых образцов гностической теории и перейдем к более изощренным.



1
СИМОН ВОЛХВ

Отцы Церкви определяли Симона Волхва как отца всех ересей. Он был современником апостолов и самаритянином, а Самария была печально известна своей непокорностью в религиозном плане и подозрительностью по отношению к ортодоксам. Когда апостол Филипп пришел туда проповедовать евангелие, он нашел движение Симона в полном разгаре; Симон говорил о себе с людьми, с ним согласными, что он есть «великая сила Божия» (Деяния 8:10). Это означает, что он проповедовал не как апостол, а как мессия. Рассказ о его последующем обращении, даже без факта крещения, должен быть неверным (если Симон из Деяний и ересиарх Отцов действительно одно и то же лицо, что достаточно сомнительно), так как ни в одном из ересиологических отчетов о симонианском учении второго и третьего веков нет указания, что роль Иисуса признавалась сектой, за исключением того, что Симон представлял собой его воплощение. Благодаря всем отчетам — даже если мы сделаем скидку на то, что рассказ в Деяниях относится к другому человеку, а гностический проповедник с таким же именем существовал на одно-два поколения позже — мы узнаем, что симонианство было с самого начала и оставалось конкурирующей миссией, возникшей из очевидно независимого первоисточника;

то есть говорим, что Симон не был христианином-диссидентом, и если Отцы Церкви отвели ему роль архиеретика, они косвенным образом признали, что гностицизм не был христианским феноменом. С другой стороны, выражения, в которых Симон говорил о себе, засвидетельствованы языческим писателем Цельсом, общавшимся с псевдомессиями, все еще кишевшими в Финикии и Палестине в его время, около середины второго столетия. Он сам слышал многих из них и записывал типичные проповеди[50]:

Я есмь Бог (или сын Бога, или божественный Дух). И я пришел. Мир уже разрушается. И вы, о люди, существуете, чтобы погибнуть из-за вашего беззакония. Но я хочу спасти вас. И вы видите меня вновь вернувшимся с силой небесной. Блажен тот, кто поклоняется мне сейчас! Но я предам вечному огню всех остальных, и города, и страны. И люди, которые не успели оплатить свои долги, будут тщетно раскаиваться и терзаться. Но я оберегу тех, кто уверовал в меня[51].

Единственной особенностью земного путешествия Симона было то, что он брал с собой женщину по имени Елена, которую, по его словам, он нашел в публичном доме в Тире, и она, по его мнению, была спасенным им самым последним и самым непритязательным воплощением падшей «Мысли» Бога, а также средством спасения для всех, кто верит в них обоих. Следующее толкование объяснит содержание доктрины этой рекламной компании; красочность и бесстыдство этой демонстрации должны быть интересны и сами по себе[52].

Развитая симонианская доктрина, были ли это его собственная работа или его школа, сохранилась благодаря множеству более поздних писателей, начиная с Юстина Мученика (Justin Martyr) и включая Иринея, Ипполита, Тертуллиана и Епифания. Источником большой ценности являются Труды — *Признания* и *Проповеди*, приписываемые Клименту Римскому и поэтому называемые «Климентины» и «Псевдо-Климентины». Мы приводим здесь синтез всех этих отчетов, лишь случайно указывающий на определенные источники.

«Существует одна Сила, разделенная на верхнюю и нижнюю, порождающая себя, растящая себя, ищущая себя, находящая себя, являющаяся своей собственной матерью, своим отцом... своей дщерью, своим сыном... Единый, корень Всего». Этот Единый, раскрывающий все, — «тот, кто

стоит, стоял и будет стоять: он стоит над несотворенной Силой; он стоял под потоком вод [т. е. миром материи], рожденный по образу; он будет стоять над блаженной бесконечной Силой, когда его образ станет совершенным» (Hipol. *Refut*. VI. 17. 1 – 3). Как произошло это саморазделение на верх и низ? Иными словами, как изначальное Бытие объясняет себе необходимость своего последующего самовосстановления? Это характерная черта следующей спекуляции о том, что мир тьмы, или материи, не изначально предполагал противопоставление первичному бытию, но этот дуализм существующей реальности происходит из внутреннего процесса внутри самого божества. Это отличительная особенность сирийского и александрийского *гносиса* и его основное отличие от иранского типа гностической спекуляции, который начинается с дуализма пред-существующих принципов. Очень проницательный отчет по саморазделению божественного единства, приписываемый Симону, найден сравнительно недавно у Ипполита, который скопировал его из трактата, названного «Великое толкование»; упрощенный до некоторой степени, он содержит примерно следующее:

Один корень — бездонная Тишина, предсуществующая беспредельная сила, пребывающая в одиночестве. Она приводит в движение сама себя и предполагает определенный аспект при повороте к Размышлению (*Нус*, т. е. Разум), из которого приходит Мысль (Эпинойа), постигаемая в одиночестве. Разум и Мысль больше не одно, но два: в его Мысли Первое «являет себя и таким образом становится Вторым». Поэтому через акт рефлексии неопределенная и только негативно описываемая сила Корня оборачивается позитивным принципом, связанным с объектом его размышления, даже если объектом является он сам. Он все еще Единственное, в чем содержится Мысль, но он уже разделен и уже не представляет собой изначально целого. Теперь весь результат, здесь и в других спекуляциях этого типа, зависит от того факта, что греческие слова *эпинойа* и *Эннойя*, подобно более частой в других системах *софии* (мудрости), являются женственными, и подобное справедливо для древнееврейских и арамейских эквивалентов. Мысль, порожденная изначально Единым, находится во взаимосвязи с женским принципом; а ответ на ее способность занимать Разум (Нус) предполагает мужскую роль. Его именем становится «Отец», когда

Мысль зовет его так, значит она адресована ему и является ему в его порождающей функции. Поэтому первоначальное расщепление происходит от Нуса, «выявившего себя из себя и представившего себе свою собственную мысль»[53]. Явная Эпинойа созерцает Отца и прячет его в себе как творческую силу, и так изначальная Сила вовлечена в Мысль, составляя андрогенное сочетание: Сила (или Разум) является высшим, а Эпинойа — низшим элементом. Хоть и слитые воедино, они в то же время противоположны друг другу, и через их двойственность становится заметным расстояние между ними. Высший принцип, великая Сила, является в таком сочетании Всеобщим Разумом, управляющим всем и мужественным; низший принцип, великая Мысль, порождает все и женственна[54].

И следовательно — если мы обратимся к более достоверным источникам — персонифицированная женская фигура Эпинойи (или, альтернативно, Эннойи), вобравшей в себя порождающую силу Отца, является субъектом дальнейшей божественной истории, которая была начата первым актом рефлексии. Эта история — история *творения* или серии творений, и специфически гностической особенностью процесса является то, что это история прогрессирующего *ухудшения* (отчуждения), в котором Эпинойа, носитель творческих сил, отделенных от их источника, теряет контроль над своими собственными творениями и все в большей степени становится жертвой порожденных ею сил. Все это вместе с падением, страданием, упадком и возможным освобождением этой женственной ипостаси божественного и становится предметом более поздних сообщений о Симоне. По-видимому, не имея в своих источниках ничего подобного концептуальной дедукции Великого Толкования, они вводят женственную сущность простым утверждением, что она — «первая Мысль Его (божественного) разума, вселенская мать, через которую Он в начале решил сотворить ангелов и архангелов». Рассуждение идет далее: «Эта Эннойя, выросшая из Него[55] и воспринявшая замысел Отца, опустилась в нижние области и, ожидая Его, создала ангелов и силы, которыми потом был сотворен этот мир. После она понесла их дальше, и они удержали ее из зависти, потому что они еще не хотели задумываться о дальнейшем. Отцу они были совершенно неизвестны: его Мысль, однако, была задержана этими ангелами и силами, про-

изошедшими от нее и спущенными с высочайших небес в космос. Постоянно страдая от их оскорблений, она не могла вернуться вверх к Отцу, и это зашло так далеко, что она была даже заключена в человеческую плоть и переселялась столетиями, как из сосуда в сосуд, в различные женские тела. И с тех пор все Силы соперничают за ее владения, смута и война царят у тех народов, где она появляется. Так, она была той Еленой, из-за которой разгорелась Троянская война, и потому греки и варвары созерцали лишь призрак истинной Елены. Переселяясь из тела в тело, страдая от оскорбления в каждом, она наконец стала блудницей в публичном доме, и это «последняя овца»[56]. Для ее блага Бог сошел в Симона; и главный пункт последнего евангелия состоял в точном провозглашении того, что блудница из Тира, путешествующая с ним, была падшая Эннойя высшего Бога, т. е. его самого, и что спасение мира было равно ее спасению. Мы должны добавить к этому сообщение, цитируемое из Иринея (*et al.*), что в устах Симона каждое «он» или «Его» в обращении к божественному Отцу было «Я»; то есть он провозгласил *себя* Богом абсолютного начала, «Тем, кто стоит», и рассказал о порождении Эннойи, творении ангелов через нее, и даже косвенно — о недозволенном сотворении ими мира как о своих собственных деяниях.

«Поэтому [он говорит] он пришел, первый поднял ее и освободил ее от оков, и потом принес спасение всем людям через познание его. И поскольку ангелы дурно управляли миром, потому что каждый из них жаждал господства, он пришел, чтобы сделать все правильно, и спустился, изменяя себя и приспосабливая себя к добродетелям, силам и ангелам, так что (в конечном счете) среди людей он явился как человек, хотя и не был им, и мыслил себя страдавшим в Иудее, хотя он и не страдал». (Связь с Иисусом более отчетливо проявляется в утверждении Симона, что он, сам высшая сила, появился в Иудее как Сын, в Самарии как Отец, а в других странах — как Дух Святой.) Трансформация Спасителя при его спуске через сферы — широко распространенный мотив гностической эсхатологии, и Симон, согласно Епифанию, описывает это следующим образом:

В каждом небе я принимал другую форму, соответствующую форме бытия каждого неба, так что я мог оставаться скрытым от правящих ангелов и спуститься к Эннойе,

которая называется также Пруникос[57] *и Святой Дух, через которую я сотворил ангелов, которые потом сотворили мир и человека.*

(*Haer*. XXI. 2. 4)

Продолжаем отчет Иринея: «Пророки произносят свои предсказания, вдохновленные ангелами, сотворившими мир; те же, кто верит в него и его Елену, больше не нуждаются в их руководстве и могут свободно делать, что им нравится. Его милостью человечество было спасено, но не благодаря праведным деяниям. Не существует дел, по природе своей хороших [или плохих], но они таковы волей случая, так как ангелы, сотворившие мир, распорядились им как хотели и заповедями этого рода поработили человечество. Посему он обещал, что мир исчезнет и что его самость освободится от владычества тех, кто сотворил мир» (Iren. *Adv. Haer*. I. 23. 2 – 3). Елена Симона также называлась *Selлпл* (Луна), что предполагает мифологическое происхождение данной фигуры от древней богини луны[58]. Число в тридцать учеников, подобно отмеченному в Признаниях, также предполагает лунное происхождение. Эта особенность, как мы увидим, сохранилась в спекуляции о плероме у валентиниан, где София и ее супруг — последние два из тридцати Эонов. Основой для переноса лунарной темы в символизм спасения являются убывание и прибывание луны, которые в древней мифологии иногда представлялись как похищение и возвращение. В гностической спекуляции «Луна» — просто эзотерическое имя для фигуры: ее истинное имя — Эпинойя, Эннойя, София и Святой Дух. Ее изображение в виде шлюхи предназначено показать ту глубину падения, на которую погрузился в ходе становления божественный принцип, вовлеченный в творение.

Полемика «Псевдо-Климентин» подчеркивает антииудаистский аспект учения Симона. Согласно этому источнику, он исповедует «силу неизмеримого и несказанного света, значимость которого непостижима, которого не знает ни Сила создателя мира, ни давший законы Моисей, ни ваш учитель Иисус» (*Rec*. II. 49). В этом полемическом контексте он назвал высочайшего из ангелов, сотворившего мир и разделившего его между остальными, и сделал его Богом иудеев: из семидесяти двух наций земли именно иудейский народ связал с ним свою судьбу[59] (*цит. соч*. 39). Иногда, проходя мимо фигуры Эннойи, он просто утверждает, что этот Демиург был изначально послан благим Богом создать мир,

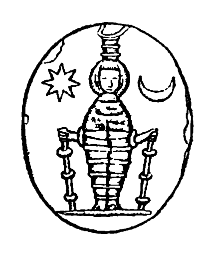
но создал себя здесь как независимое божество, то есть присвоил себе Высшую Справедливость и держит в плену своего творения души, которые принадлежат высшему Богу (*цит. соч.* 57). Тот факт, что где бы ни говорилось о похищении Эннойи, оно связывается со множественностью душ, показывает, что Эннойя — это общая Душа, с которой мы встречались, например, в «Псалме» наассенов: ее воплощение в Елене из Тира добавляет, таким образом, своеобразный штрих к образу Симона.

Что касается характера мирового бога, Симон — как позднее, с особенной страстностью, и Маркион — выводит его несостоятельность из самого характера его творения, а его естественную ограниченность противопоставляет «благу» трансцендентного Бога через понятие «справедливости», понимаемой ошибочно как образ времени. (К рассмотрению этого контраста мы обратимся более подробно в связи с Маркионом). Мы уже увидели, что антиномия, возникающая в результате такой интерпретации мирового бога и его законов, прямо приводит к вольнодумию, которое мы обнаружим у других гностических сект в виде полностью созревшей доктрины.

В заключение давайте послушаем, что Симон говорит Петру о новизне своего учения: «Ты действительно так ошеломлен, что затыкаешь свои уши, чтобы их не оскверняло богохульство, и обращаешься в бегство, ничего не найдя в ответе; и те, кто не думает, согласятся с тобой и одобрят как тебя, так и учение, которое им знакомо: но меня они будут проклинать, как того, кто исповедует новые и неслыханные вещи» (*цит. соч.* 37). Эта речь звучит слишком искренне, чтобы быть придуманной противником, подобным автору «Климентин»: полемика этого рода действительно происходила, если не между Симоном и Петром, то между их последователями первого или второго поколения, и соответственным образом приписывалась первым действующим лицам. Что же это за «новые и неслыханные» вещи? В конечном счете ничего, кроме исповедания трансцендентной силы вне создателя мира, которая в то же время может проявляться в мире даже в низших формах, и если она познаваема, то невозможно пренебрегать ею. Короче говоря, неслыханное — протест против мира и его блага во имя абсолютной духовной свободы.

Симон путешествовал как пророк, чудотворец и чародей, весьма вероятно, с большой долей рекламы. Сохранившиеся

источники, разумеется, христианские, рисуют не слишком лицеприятную картину его личности и его дел. По их мнению, он представал даже перед императорским двором в Риме и потерпел фиаско, когда пытался летать[60]. Интересно, хотя и далеко от нашей темы, то, что в латинском окружении Симон использовал прозвище *Фаустус* («благодатный»): это в сопоставлении с его постоянным прозвищем «Чародей» и тем фактом, что его сопровождала Елена, которую он провозгласил возрожденной Еленой Троянской, ясно показывает, что мы здесь встречаемся с одним из источников легенды раннего Возрождения о Фаусте. Несомненно, некоторые поклонники произведений Марлоу и Гете подозревают, что их герой — потомок гностических сектантов и что прекрасная Елена, вызванная его искусством, была однажды падшей Мыслью Бога, через которую было спасено разбуженное человечество[61].



2
«ГИМН ЖЕМЧУЖИНЕ»

Симонианское учение мы привели как образец того, что мы будем называть сирийско-египетским гносисом. Он предваряет пример другого основного типа гностической спекуляции. По причинам, которые будут объяснены позже, мы будем называть его иранским. Строго говоря, текст, выбранный для первого представления этого типа, является не систематическим, а поэтическим произведением, которое одевает центральную часть иранской доктрины в покровы мифа, очевидно обращенного к человеческим деяниям, и, концентрируясь на эсхатологической части божественной драмы, опускает ее первую, космогоническую часть. Тем не менее без его живости и утонченной naïveté*. непосредственного очарования гностического чувства и мысли невозможно представить лучшего введения к целому типу. Более теоретическая, космогоническая часть учения будет описана позднее, в отчете об учении Мани. После нарочитого бесстыдства Симона Волхва трепетная нежность следующей поэмы покажется прямой противоположностью.

Так называемый «Гимн Жемчужине» найден в апокрифических Деяниях апостола Фомы, гностическом сочинении, сохраненном с ортодоксальными переработками, довольно незначительными: текст Гимна полностью от них свободен. «Гимн Жемчужине» — название, данное

современными переводчиками: в самих Деяниях он озаглавлен как «Песня апостола Иуды Фомы в земле индийской»[62]. Учитывая дидактическую направленность и повествовательную форму поэмы слово «гимн», возможно, не представляется точно соответствующим. Из оставшегося фрагмента Деяний, сохранившегося в сирийской и греческой версиях, сирийская ближе всего к первоначальной (или непосредственно следует за оригиналом, который, без сомнения, сирийский). В нашей передаче, основанной главным образом на сирийском тексте, мы пренебрегли метрическими делениями и обращались с текстом как с прозаическим.

ТЕКСТ

Когда я был маленьким ребенком и обитал в царском доме моего Отца, и наслаждался изобилием и великолепием среди тех, кто взрастил меня, мои родители отослали меня с Востока, нашей родины, с напутствиями к путешествию[63]. Из богатств нашей сокровищницы они дали мне груз: велик он был, но легок, так что я мог нести его один[64]... Они сняли с меня одеяние славы, которое в своей любви они сделали для меня, и мою пурпурную мантию, что была выткана сообразно моей фигуре[65], и дали мне завет, и записали его в моем сердце, чтобы я не забыл его: «Когда ты спустишься в Египет и достанешь ту Жемчужину, которая лежит в середине моря, которое окружает чудесная змея, ты снова наденешь одежды славы и свою мантию, и со своим братом, следующим в нашей династии, будешь наследником нашего царства».

Я покинул Восток и пошел вниз, сопровождаемый двумя царскими посланцами, так как дорога была опасна и тяжела, а я был слишком молод для такого путешествия; я прошел границы Майшан, места сбора купцов Востока, и пришел в землю вавилонскую, и вошел в стены Сарбуга. Я спустился в Египет, и мои спутники отделились от меня. Я пошел прямо к змею и тайно приступил к его двору, ибо, пока он дремал и спал, я смог бы взять у него Жемчужину. Поскольку я был один и сторонился людей, я был чужеземцем для моих соседей по двору. Еще увидел я там одного порядочного и хорошо воспитанного юношу своего народа, сына королей [букв. «помазанных сих»]. Он пришел и присоединился ко мне, и я сделал его своим до-

веренным другом, которому я сообщил о своей миссии. Я [он?] предостерег его [меня?] против египтян и знакомства с неверными. Еще я оделся в их одежды, чтобы они не подозревали меня как пришедшего извне, чтобы взять Жемчужину, и не подняли змея против меня. Но после нескольких случаев они отметили, что я не их земляк, и они втерлись ко мне в доверие, и смешали мне [питье] со всей хитростью, и дали мне попробовать их мяса; и я забыл, что я царский сын, и служил их королю. Из-за тяжести их пищи я впал в глубокий сон.

Все, что приключилось со мной, мои родители узнали, и они глубоко опечалились. И было провозглашено в нашем царстве, что все будут приходить в наши ворота. И цари и вельможи Парфы, и вся знать Востока придумали план, чтобы не оставлять меня в Египте. И они написали мне письмо, и каждый из них поставил в нем свое имя:

От твоего отца, Царя Царей, и от твоей матери, государыни Востока, и от твоего брата, следующего в нашей династии, тебя, нашего сына в Египте, приветствуем. Пробудись и восстань от своего сна, и вникни в слова нашего письма. Вспомни, что ты — царский сын: узри, кому ты служишь в рабстве. Помни о Жемчужине, для блага которой послали тебя в Египет. Вспомни свои одежды славы, воскреси в своей памяти свою величественную мантию, которую ты мог надеть и украсить себя ею, и твое имя будет записано в книге героев, и ты станешь со своим братом, нашим наместником, наследником в нашем королевстве.

Подобным вестнику было письмо, которое Царь скрепил печатью своей десницей против злых детей вавилонских и мятежных демонов Сарбуга. Оно поднялось орлом, царем всех крылатых птиц, и летело, пока не опустилось позади меня и не стало все речью. От его голоса и звука я поднялся и пробудился от своего сна, взял его, поцеловал его, сломал печать и прочитал. Слова прочитанного письма отпечатались в моем сердце. Я вспомнил, что я сын царей, и что моя свободно рожденная душа желает возвращения к истокам. Я вспомнил Жемчужину, за которой меня послали в Египет, и начал околдовывать ужасного и необыкновенного змея. Я погрузил его в сон, назвав имя своего Отца, имя следующего в нашем роду, и имя моей матери, государыни Востока. Я завладел Жемчужиной и собрался отправиться домой к своему Отцу. Их мерзкие и грязные одежды я снял и оставил их позади на их земле,

и направил свой путь так, чтобы я мог прийти к свету нашего отечества, Востока.

Письмо, которое пробудило меня, я нашел перед собой на своем пути; и как оно пробудило меня своим голосом, так оно вело меня своим светом, что сиял передо мной, и своим голосом оно удерживало мой страх, и своей любовью оно тянуло меня вперед. Я шел дальше[66] ... Мои одежды славы, которые я снял, и мою мантию, последовавшую за ними, послали мои родители... чтобы встретить меня своими сокровищами, которые были тотчас вручены мне. Их величие забыл я, оставив их ребенком в доме своего Отца. Когда я теперь взирал на свои одежды, казалось мне, что они внезапно стали зеркальным отображением меня самого: свою целостность я видел в них и эту целостность я увидел в себе, что мы двое были разделены, и снова стали одним в подобии наших форм[67] ... И образ Царя Царей отображался в них... Я увидел также трепещущие над ними волны гносиса. Я увидел, что они хотят заговорить, и постиг звуки их песен, которые они шептали на пути вниз: «Я — то, что действует ради того, для которого меня принесли в дом моего Отца, и я постиг, как вырос я благодаря его усилиям». И своими царственными движениями они вливались в меня, и через них принесшие мне торопили меня принять их; и моя страстная любовь побуждала меня бежать к ним и получить их. И я дотянулся до них и взял их, и украсил себя красотой их цвета. И я осознал королевскую мантию как знак моей целостности. Одевшись здесь, я поднялся к вратам приветствия и поклонения. Я склонил свою голову и преклонился перед величием своего Отца, который послал их мне, и когда я выполнил его повеления, он также сделал то, что он обещал... Он радостно приветствовал меня, и я был с ним в его царстве, и все его слуги торжественно хвалили его за то, что он пообещал мне прибытие ко двору Царя Царей, и за то, что, взяв свою Жемчужину, я пребуду вместе с ним.

КОММЕНТАРИЙ

Непосредственное очарование этой повести таково, что оно воздействует на читателя и помимо любых анализов значения. Таинственность ее идеи обладает своей собственной силой, и кажется, что она почти не нуждается в подробной интерпретации. Возможно, нигде еще гностичес-

кий опыт не выражался трепетнее и проще. Еще эта повесть символична как в целом, так и в частностях, поэтому как общий символизм, так и составляющие его элементы должны быть объяснены. Мы начнем с последнего.

ЗМЕЙ, МОРЕ, ЕГИПЕТ

Если мы допустим, что дом Отца на Востоке — это небесный дом, и отложим вопрос о значении Жемчужины, мы станем объяснять символы Египта, змея и моря. Со змеем в гностическом мире образов мы встречаемся здесь во второй раз (см. выше, с. 105); но, в отличие от его значения у офитических сект, где он представляет собой пневматический символ, здесь он, в виде опоясывающего землю дракона изначального хаоса, является правителем или злым принципом этого мира. *Pistis Sophia* (Ch. 126, p. 207, Schmidt) говорит: «Внешняя тьма — это гигантский дракон, и хвост его находится у него во рту». Сами Деяния, в отрывке за пределами Гимна, предлагают более подробную характеристику этой фигуры устами одного из сыновей дракона:

> *Я — потомок змеи и сын развратителя. Я сын того, кто… сидит на троне и в чьей власти все создания под небесами… кто опоясывает сферы… кто находится вовне (вокруг) океана, чей хвост лежит во рту.*
>
> (para. 32)

В гностической литературе существует много параллелей этому другому символическому значению змея. Ориген в своей работе *Contra Celsum* (VI. 25. 35) описывает так называемую «схему офитов», где семь кругов Архонтов размещаются в пределах большого круга, который называется Левиафан, великий дракон (не идентичный, разумеется, слову «змей» в системе), а также *психе* (здесь «мировая душа»). В мандейской системе этот Левиафан называется Ур и является отцом Семерых. Мифологический архетип этой фигуры представляет вавилонская Тиамат, воплощение мирового хаоса, убитая Мардуком в процессе творения. Близкая гностическая параллель нашему повествованию находится в иудейских апокрифических Деяниях Кириака и Улитты (см. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 77), где в молитве Кириака рассказывается, также в первом лице, как герой, посланный его Матерью в чужую землю, в «град тьмы», после долгих скитаний и прохождения через воды первичного хаоса встречает дракона, «царя земных червей,

чей хвост лежит во рту. Это змей, что страстями сбил с пути ангелов, пришедших с высот; это змей, что сбил с пути первого Адама и изгнал его из Рая...»[68] Там также существует мистическое письмо, спасающее героя от змея и побуждающее его выполнить миссию.

Море или *воды* — постоянный гностический символ мира материи или тьмы, в которую погружено божественное. Так, наассены интерпретируют Пс. 29: 3 и 10 о Боге, обитающем в бездне, и Его голосе, прозвучавшем над водами, следующим образом: Многие воды — разнообразный мир смертных поколений, в которые брошен Богочеловек и из глубины которых он взывает к высшему Богу, Первому Человеку, своему непадшему первоисточнику (Hippol. V. 8. 15). Мы цитировали (с. 104) разделение Единого у Симона на того, кто «стоит над непорожденной Силой», и того, кто «стоял ниже под потоком вод, рожденный по образу». Ператы истолковывают Красное море (море Саф), которое проходят по пути в Египет или из него, как «воды гниения», и идентифицируют его с Кроносом, т. е. «временем» и со «становлением» (*ibid*. 16. 5). В мандейской *Левой Гинзе* III мы читаем: «Я есмь великий Мана... который обитал в море... пока для меня не сделали крылья и я не поднялся на своих крыльях к месту света». В апокрифической Четвертой книге Эзры, апокалипсисе, в гл. XIII присутствует впечатляющее видение Человека, который взлетает «из сердца моря». В этой связи следует отметить также символизм рыбы раннего христианства.

Египет как символ материального мира обычен в гностицизме (и не только в нем). Библейская история израильского рабства и освобождения придает очарование духовной интерпретации излюбленного гностиками типа. Но библейская история — не только ассоциация, которая наделяет Египет его аллегорической ролью. С древних времен Египет считался родиной культа смерти и, следовательно, царством Смерти; эта и другие особенности египетской религии, такие, как боги со звериными головами и как значительная роль колдовства, вдохновили иудеев и позже персов на специфическое отвращение и заставили их видеть в «Египте» воплощение демонического принципа. Гностики затем перенесли это определение на Египет как символ «этого мира», то есть мира материи, неведения и извращенной религии: «Все невежды [т. е. потерявшие гносис] — «египтяне», утверждает ператический афоризм, цитируемый Ипполитом (V. 16. 5).

Мы отмечали прежде, что обычно символы мира могут служить символами тела и наоборот; это справедливо также для вышеперечисленного: «море» и «дракон» время от времени обозначают тело в мандейских трудах, что касается «Египта», у Peratae к нему применимо слово «мир», также говорят, что «тело — это маленький Египет» (Hippol. V. 16. 5; см. также у наассенов, *ibid*. 7. 41)

ИМПЕРАТОРСКИЕ ОДЕЯНИЯ

То, что странник надел одежды египтян, отсылает нас к широко распространенной символике «одеяния», с которой мы встречались прежде (с. 56). Поставленная здесь цель — остаться инкогнито у египтян — связывает эту символику с темой, проходящей через гностицизм в многочисленных вариациях: Спаситель приходит в мир неузнанным его правителями, принимая различные обличья. Мы встречаем данное учение у Симона Волхва в связи с прохождением через сферы. В мандейском тексте мы читаем: «Я скрылся от Семи, я принудил себя и принял телесную форму» (G 112). В сущности, эта тема связывается с двумя различными идеями: первая — это уловка, которая помогла перехитрить Архонтов, вторая — есть жертвенная необходимость для Спасителя — «одеть себя в несчастье миров» для того, чтобы истощить силы мира, т. е. это — часть механизма спасения как такового. И если мы пристально посмотрим на наш текст, мы поймем, что у Царского Сына действительно не было выбора, кроме как надеть земные одежды, ведь свои собственные он оставил в верхнем царстве. Также очевидно, даже несмотря на парадоксальность логики самого процесса, что знакомство с египтянами, сделавшее до некоторой степени возможным это изменение одежды, разрушило намерение защитить посланника, вынудив его принять участие в еде и питье. Египтяне, хотя они и не знали его происхождения и его миссии (в этом случае они могли бы поднять дракона против него), ощутили его отличие и стали стремиться сделать его одним из них. Они исходили из тех же соображений, что и он сам, укрываясь от них: а именно дать ему тело. Таким образом, потребность скрыться от космических сил становится почти необходимостью в случае самоотчуждения, которое подвергает опасности всю миссию. Это часть божественного затруднения: необходимое условие успеха Спасителя в одно и то же время приводит к величайшей угрозе провала.

ПИСЬМО

Несчастье вестника и его временная податливость описываются в метафорах сна и опьянения, с которыми мы встречались в гл. 3 (см. «Оцепенение, сон, опьянение», с. 83).

Пробуждение его сознания через голос письма принадлежит общей образности, связанной с «зовом» (см. «Зов извне», с. 94). «Письмо», в частности, является темой целой Оды XXIII апокрифических Од Соломона, из которых мы приводим здесь одну строфу.

Его замысел спасения стал подобен письму,
его воля спустилась свыше
и была послана подобно стреле,
которая с силой выпущена из лука.
Многие руки протягивались к письму,
чтобы поймать, взять его и прочитать его;
но оно уклонялось от их пальцев.
Они боялись его и печати на нем,
не имея власти сломать печать,
и сила печати была сильнее, чем они.

(5 – 9)

Мы можем отметить, возвращаясь к нашей теме, что мандеи называли *душу*, отделенную от тела, «хорошо запечатанным письмом, отправленным из мира, секреты которого никто не знает... душа летит и отправляется в путь...» (Mandäische Liturgen, p. 111).

Но более логично, что письмо — это воплощение зова, идущего в мир и достигающего души, дремлющей здесь внизу, и это в контексте нашего повествования создает любопытную контрапунктическую игру значения.

Зовущий в гностической символике — это вестник, а тот, кого зовут — спящая душа.

Здесь, однако, призванный спящий сам является вестником, а письмо, следовательно, удваивает его роль, поскольку он, со своей стороны, дублирует часть божественного сокровища, которое он пришел вернуть из мира.

Если мы добавим к этому удвоение фигуры вестника в его небесных одеждах, его зеркальное отображение, с которым он воссоединился по завершении своей миссии, мы почувствуем некоторую логику этого натянутого эсхатологического символизма, которая вкратце сводится к выражению «спасенный спаситель».

О способе, которым вестник побеждает змея и похищает у него сокровище, немного рассказывается в тексте. Он просто утверждает, что змей заснул, то есть испытал то, что вестник испытал прежде. То, что здесь относится к очарованию, в других источниках объясняется тем фактом, что Свет — это как слишком большая порция яда для Тьмы, а Тьма — для Света. Так, в мандейской космогонии Первый Человек, видя неминуемое поражение при встрече с силами Тьмы, «дает себе и своим пяти сыновьям пищу для пяти сынов Тьмы как человек, который, имея врага, подмешивает смертельный яд в пирог и дает его ему» (согласно Феодору бар Конаи). Благодаря этой жертве ярость Тьмы действительно «усмиряется». Здесь связь гностического мотива Спасителя с древним солярным мифом очевидна: тема героя, позволяющего чудовищу себя поглотить, а потом побеждающего его изнутри, чрезвычайно широко распространена в мифологии всего мира. Ее переход из природной религии в символику спасения мы наблюдаем в христианском мифе о сошествии Христа во ад, который собственно принадлежит дуалистической установке и является исконно христианским. В Одах Соломона мы читаем:

Ад увидел меня и ослабел: Смерть изрыгнула меня и многих со мной: я был для нее желчь и яд: я спустился с ней в предельные глубины Ада: ее поступь и голова стали бессильны...

(Ode XLII, 11 – 13)

Мандеи в основном буквально сохранили оригинал, неодухотворенную форму мифа. В их главном трактате о спуске Спасителя в нижние миры, Хибил, бог-спаситель следующим образом описывает свое приключение:

Каркум, великая гора плоти, сказал мне: Иди, или я сожру тебя. Когда он говорил это мне, у меня были мечи, сабли, пики, ножи и лезвия, и я сказал ему: Пожри меня. Тогда... он проглотил меня наполовину: затем он изрыгнул меня... Он отрыгнул яд из своего рта, и его кишки, его внутренности и его чресла распались на кусочки.

(G 157)

Автор Гимна, очевидно, не интересовался такими грубыми подробностями.

Восхождение начинается со сбрасывания императорских одежд[69], руководствуется и подстрекается оно письмом,

которое есть свет и голос в одно и то же время. Оно функционирует так же, как Истина в параллельном пассаже из Од Соломона:

Я поднялся к свету, как на колеснице Истины,
Истина направляла и вела меня.
Она пронесла меня над безднами и пропастями
и вынесла меня из теснин и долин.
Она стала для меня прибежищем спасения
и предала меня в руки вечной жизни.

(Ode XXXVIII, 1 – 3)

В нашем повествовании, однако, руководство письма мотивируется тем, что мы должны назвать высшей точкой восхождения, встречей возвращающегося сына с его одеяниями. Этот пленительный символ требует особого комментария.

БОЖЕСТВЕННЫЕ ОДЕЯНИЯ; ОБРАЗ

В мандейской литургии Смерти мы читаем стандартную формулу: «Я иду встретить свой образ, и мой образ приходит встретить меня: он ласкает и обнимает меня, как будто я вернулся из плена» (напр., G 559). Данная концепция выделена из учения Авесты[70], согласно которому после смерти верующий «своей религиозной совестью в виде невинной девицы» является своей душе и отвечает на вопрос, кто она такая:

Я, о юность благих мыслей, добрых слов, добрых дел, доброй совести, ничто иное, как твоя личная совесть...Ты любил меня... в той нежности, добре, красоте... в которой я теперь предстала перед тобой.

(Hädökht Nask 2. 9 ff)

Учение было взято у мандеев: ср. F 100 Турфанского фрагмента, где говорится, что душу после смерти встречают ее одежды, корона (и другие эмблемы) и «дева, подобная душе истинной». И в коптско-манихейской генеалогии богов мы находим среди божественных эманаций «образ света, который приходит, чтобы встретить умирающего», также называемый «ангелом с одеждами света». В нашем повествовании сами одеяния стали этой фигурой и действуют подобно человеку. Они символизируют божественную или предвечную самость в человеке, его изначальную идею, род двойника или *alter ego*, сохраненного в верхнем мире, пока он трудился внизу: как написано в мандейском тексте, «его образ

сохранился неприкосновенным в своем месте» (G 90). Они растут вместе с его подвигами и его формой, совершенствуясь благодаря его тяжелому труду[71]. Их полнота отмечает выполнение его задания и, следовательно, его освобождение от существования в мире. Таким образом, встреча с этой отдельной стороной самого себя, познание ее как своего образа и воссоединение с ней знаменуют настоящий момент его спасения. Данная концепция, приложимая к вестнику или Спасителю здесь и повсюду, приводит к интересной теологической идее о брате-близнеце или извечном первоисточнике Спасителя, остающемся в верхнем мире во время его земной миссии. Удвоениями этого рода изобилует гностическая спекуляция по отношению к божественным фигурам в общем, где бы их функции ни требовали отделения от божественной сферы и вовлечения в события нижнего мира.

В связи с интерпретацией нашего текста эти соображения, постоянно акцентирующие то, что Второй («следующий в династии») все время остается с родителями: тот, вместе с которым Царский Сын является наследником дома Отца, — являются другим таким удвоением, в сущности, подобным одеждам: действительно, о нем больше не упоминают там, где мы больше всего ожидаем встретить его, а именно после триумфального возвращения странника. Когда царский сын воссоединяется со своими одеждами, фигура брата кажется вновь поглощенной единством.

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ САМОСТЬ

Двойник Спасителя является, как мы уже видели, только специфическим теологическим представлением идеи, принадлежащей учению о человеке в общем и обозначаемой понятием Самости. В этом понятии мы можем различить, возможно, глубочайший вклад персидской религии в гностицизм и в историю религии вообще. Понятию Авесты *daena* ориенталист Бартоломе (Bartholomae) приписывает следующие значения: «1. Религия. 2. Внутренняя сущность, духовное я, индивидуальность; часто трудно переводимое»[72]. В манихейских фрагментах из Турфана используется другое персидское слово, *grev*, которое можно перевести даже как «самость» или «эго». Оно обозначает метафизическую личность, трансцендентный и истинный субъект спасения, не идентичный эмпирической душе. В китайском манихейском трактате, переведенном

Пеллио (Пейо), она называется «светящееся естество», «наше изначальное светящееся естество» или «внутреннее естество», которое напоминает «внутреннего человека» Св. Павла; манихейский гимн называет его «живущая самость» или «светящаяся самость». Мандейский Мана выражает ту же самую идею и делает особенно отчетливой тождественность этого внутреннего принципа и высочайшей божественности; «Мана» — имя надмирной Силы Света, первого божества, и в то же самое время — имя для трансцендентного внемирового центра индивидуального эго[73]. Подобная идентичность выражена в использовании наассенами имени «Человек» или «Адам» для высшего Бога и для его скрытого двойника.

В Новом Завете, особенно у Св. Павла, этот трансцендентный принцип человеческой души называется «дух» (*пневма*), «дух в нас», «внутренний человек», с эсхатологической точки зрения — «новый человек». Замечательно, что Св. Павел, писавший на греческом и, разумеется, не пренебрегавший греческой терминологической традицией, никогда не использует в этой связи термин «*психе*», которым до того времени орфики и Платон обозначали божественный принцип в нас. Напротив, он противопоставляет, как делали и после него писавшие по-гречески гностики, «Душу» и «дух», «психического человека»[74] и «пневматического человека». Очевидно, греческое значение слова *психе*, при всех его достоинствах, не способствовало выражению новой концепции принципа, выходящего за пределы всех природных и космических ассоциаций, присущих греческому понятию. Термин *пневма* в греческом гностицизме служит эквивалентом выражения духовной «самости», для которой в греческом, подобно другим восточным языкам, не нашлось собственного слова. В этой функции мы находим его также в так называемой «Литургии Митры» с такими прилагательными, как «священная» и «бессмертная», противополагаемыми *психе* или «человеческой психической силе». У алхимика Зосимы встречаем «нашу светящуюся *пневму*» «внутреннего пневматического человека» и так далее. У некоторых христианских гностиков она также называется «искра» и «зерно света».

Между этим скрытым принципом земной личности и ее небесным первоисточником происходит окончательное узнавание и воссоединение. Таким образом, функция одежд в нашей повести как божественной формы, невидимой в

связи с временным затмением самости, представляет собой одно из символических воплощений чрезвычайно широко распространенной и непреложной для гностиков доктрины. Не будет преувеличением сказать, что открытие этого трансцендентного внутреннего принципа в человеке и высшая забота о его судьбе являются центром гностической религии.

ЖЕМЧУЖИНА

Это приводит нас к последнему вопросу: каково значение Жемчужины? Ответ на этот вопрос определяет также значение всего рассказа в целом. Что касается мифографической детали, на этот вопрос легко ответить. В глоссарии гностической символики «жемчужина» — одна из постоянных метафор для «души» в сверхъестественном смысле. Можно было бы, следовательно, просто перечислить эквивалентные термины, к которым мы обращались в предыдущем обзоре. Однако это более тайное имя, чем доступные термины этого перечисления; но оно относится к названной категории только одной определенной стороной или метафизическим условием рассматриваемого трансцендентного принципа. В то время как почти все другие выражения можно равноправно применять к божественности и ее скрытым помыслам, не изменяя их смысла, «жемчужина» определенно обозначает послание судьбы, которая завладевает им. «Жемчужина» является в сущности «утерянной» жемчужиной и требует возвращения. Тот факт, что она окружена животной оболочкой и спрятана в глубине, может быть среди ассоциаций, изначально поддерживавших этот образ. Наассены, по-своему интерпретируя Матф. 7:6, называют «понимание, ум и людей» (т. е. «живые» элементы психического космоса) «жемчугом, который Не Имеющий Формы бросает в форму [т. е. тело]» (Hipol. *Refut*. V. 8. 32). Когда к душе *обращаются* как к «жемчужине» (как случилось в турфанском тексте), то это делается для того, чтобы напомнить о ее истоках, чтобы подчеркнуть ее драгоценность для божественных сил, ищущих ее, чтобы противопоставить ее ценность бесполезности настоящего, ее блеск — тьме, в которую она погружена. Это обращение используется «Духом» как открытие его миссии спасения. В тексте ссылаются на то, как он идет назвать душу «царем» тех, ради чьего блага велась война на небесах и на земле и ради чего отправили посланников.

И для твоего блага боги пошли, и достигли, и разрушили Смерть, и убили Тьму... И я пришел, тот, кто избавит от зла... И я открою пред тобой врата в каждое небо... и покажу тебе Отца, Царя вечного, и предстанешь ты пред ним в чистых одеждах[75].

Теперь, если это — послание, адресованное Жемчужине, читатель, который помнит рассказ из Деяний Фомы, должен быть поражен тем фактом, что это также послание, адресованное тому, кто пойдет дальше разыскивать Жемчужину: его также заверили в том, что «боги», великие в царстве его Отца, беспокоятся о его освобождении, ему напомнили о его царском происхождении, и его направляют вверх благодаря «письму», то есть Духу или Истине; наконец, он также предстает перед Отцом в непорочных одеждах. Иными словами, судьба *вестника* описывается всеми теми особенностями, которые можно приложить к судьбе Жемчужины, тогда как в «Гимне» Жемчужина остается просто объектом и даже как таковая, в сущности, не описывается. Все это здесь просто символ задания, от выполнения которого зависит собственная судьба вестника, являющийся всем, но забытый в рассказе о его возвращении, и его передача Царю лишь отмечается. Так, если наша поэма иногда называется «Гимн Душе», в ее содержании представляется оправданным указание на одну лишь фигуру Царевича: что бы ни говорилось о затруднениях и уделе души, об этом рассказывается через *его* опыт. Это приводит некоторых интерпретаторов к мысли, что Жемчужина упоминается здесь просто в связи с самим посланником или его «благой жизнью», ее он обрел в своем земном путешествии; это земное путешествие — испытание, которому его подвергли для того, чтобы он обрел себя, и которое означает: он сам, а не Жемчужина, представляет «душу» вообще, и путешествие в действительности предпринималось не ради Жемчужины, а ради него самого. В этом случае Жемчужина, объект поиска, не обладает независимым статусом, независимым от процесса поиска: она, скорее, является выражением последнего, который может быть обозначен как «самообъединение».

Многие подобные интерпретации, казалось бы, подтверждаются символикой небесных одеяний, которые изменяются с делами путешественника, и так далее. Однако аллегорическое значение Жемчужины как таковой является слишком утвердившимся в гностическом мифе[76], чтобы по-

зволить его бытию раствориться в простой нравственной функции; и как несомненно, что опыт посланника может быть замещен опытом Жемчужины, если та представляет душу, также несомненно, что первичной заботой небожителей является открытие Жемчужины как таковой, и они указывают миссию Сыну; в противном случае испытания для него не обязательны. Жемчужина — это сущность как таковая; она попадает во власть Тьмы раньше, чем посылают Царевича, и для собственного блага он готов принять на себя бремя схождения и изгнания, таким образом неизбежно воспроизводя некоторые особенности судьбы «Жемчужины».

В сущности, к недоумению интерпретаторов, взаимозаменяемость субъекта и объекта миссии, Спасителя и души, Царевича и Жемчужины, является ключом к истинному смыслу поэмы и к гностической эсхатологии в общем. Мы можем уверенно принимать Царского Сына за Спасителя, некую божественную фигуру, а не просто за персонификацию человеческой души вообще. К тому же эта уникальная позиция не избавляет его от испытания на своём опыте всей тяжести человеческого удела, в такой степени, что Спаситель сам должен быть спасен. Действительно, это неизбежное условие его спасительной функции. Частицы божественного, затерянные во тьме, можно отыскать, только опустившись в ту бездну, которой они поглощены; и силу, которая держит их, силу мира, можно преодолеть только изнутри. Это означает, что бог-спаситель должен облечься в формы космического существования и, соответственно, уподобиться субъекту в его среде. Читатель-христианин не должен путать эту необходимость с ортодоксальной интерпретацией Христовых страстей. Так как гностическое понятие спасения не имеет ничего общего с отпущением грехов («греху» как таковому нет места в гностическом учении, которое на его место ставит «неведение»), в спуске Спасителя нет страдания за других, искупления как условия божественного прощения и, за исключением Маркиона, нет даже искупления, которым плененные души выкупаются обратно. Скорее, данная идея является даже идеей необходимости, навязанной условиями самой миссии, то есть характером мира далекого от божественной реальности, в который проник Вестник, но законы которого он не может отменить, а может быть — необходимостью обмана Архонтов. В последней версии страдание или временная слабость Спасителя могут быть вовсе не реальными, но просто очевидной

частью обмана[77]. Это, разумеется, не относится к нашей поэме, где затруднительное положение странника совершенно реально; но даже здесь его испытания являются результатом неминуемых опасностей его миссии, а не частью ее истинного значения. Выражаясь иначе, успех его миссии *подвергается опасности*, которая с триумфом преодолевается, несмотря на то, что по христианскому мнению испытания являются истинным *средством и способом* выполнения миссии. Удерживая это кардинальное отличие в уме, мы можем сказать, что в спуске Спасителя в нашей поэме присутствует жертвенный элемент: ради блага Жемчужины он готов стать изгнанником и отразить в своей судьбе «историю спасения Души».

Если мы правы в том, что видим в Царском Сыне определенные особенности Первого Человека манихейской доктрины, то он также дублирует судьбу предкосмической божественности, в которой настоящее состояние Души, т. е. Жемчужины, изначально. Действительно, как мы увидим, когда обратимся к манихейской космогонии, все последующие аналогичные аллегории мировой драмы символизируют также несчастье и триумф человеческой души, что не отменяет их космической значимости. Ссылка на Первого Человека, в частности, предлагает последнее звено для объяснения нашей загадки: предкосмическая (и непосредственно космогоническая) вечная божественность носит имя «Человек»; душа, рассредоточенная в мире, является его «Светлым Доспехом», частью его изначальной субстанции, которую он потерял во Тьме в изначальной битве («похищенная добыча» в цитируемой аллегории, прим. 15), так что часть эта действительно представлена в каждой человеческой душе, изгнанной, плененной, оглушенной; и если Царевич как его последнее воплощение приходит открыть эти потерянные элементы, в действительности он ищет самого себя, и его деяния являются действием во имя воссоединения с божественной самостью — даже с его собственной самостью, только не в смысле принадлежности отдельной личности. Если же существует эта метафизическая идентичность между вестником и Жемчужиной, каждый, слушающий рассказ, может разумно, не размениваясь на чисто личные ассоциации, узнать в приключениях вестника рассказ о его собственной земной душе, увидеть его судьбу как часть *и* аналог божественной, и в то же время как объект последней. Так, в должной перспективе соревнующиеся интерпретации разрешаются не как альтернативные, а как взаимодополняющие.

3

АНГЕЛЫ, СОТВОРИВШИЕ МИР ЕВАНГЕЛИЕ МАРКИОНА

«Гимн Жемчужине» не описывает, как Жемчужина попала во власть Тьмы. Симон Волхв сделал это кратко в существующем толковании по отношению к божественной Эннойе, или Софии, которая в его системе согласуется с Жемчужиной Гимна. Как мы видели, она была похищена ее собственными порождениями — сотворившими мир ангелами, в их невежественной самонадеянности и страсти к богоподобной власти. Божественный источник этих космических посредников, хотя и несколько удаленный, и, следовательно, концептуальный стержень всего рассказа о божественной неудаче представляют общие точки в этом типе спекуляции, действительно объясняющий ее принцип. Подобное происхождение не может придать должной силы дракону, держащему Жемчужину в плену. Если, как предлагает вавилонский архетип, он воплощает силу первозданного хаоса, тогда его принцип является антибожественным с самого начала, а характер его зла или «тьмы» в этом смысле отличным от заблуждения и недомыслия ангелов Симона, совершивших ошибку. Мы указывали (с. 117), что в этом пункте расходятся два основных типа гностической спекуляции. Тогда как иранская спекуляция объясняет, как изначальная Тьма могла поглотить элементы Света, сирийско-египетская спекуляция увидела основную

задачу в освещении дуалистического разрыва единого источника бытия и последующего сложного положения божественного в системе творения; и это делается путем создания обширной генеалогии божественного, утверждающей эволюцию от первого ко второму, описывающей развивающееся затмение божественного Света в ментальных категориях. По-настоящему важное отличие нужно искать не столько в наличии предсуществующего или иного царства Тьмы, независимого от Бога, но в трагедии божественного, либо усиливаемой извне, либо побуждаемой изнутри. Последнее может происходить даже при наличии предсуществующей Тьмы, или Материи, если ее роль заключается скорее в пассивном искушении обитателей верхнего царства материальным созиданием, чем в активном вторжении в царство Света. В этой форме, принятой некоторыми системами, иранская схема противоположности двух изначальных принципов может быть совмещена с сирийско-египетской схемой божественной вины и ошибки[78].

Можно доказать, что для существующего положения вещей и связанной с ним заинтересованности в спасении, которое в конце концов представляло главный интерес для гностической религии, различия в принятой предыстории неразличимы и в обоих случаях приводят в конечном итоге к тому же результату: демиургические ли ангелы «зло управляют миром» или демоны предвечной Тьмы, что держат души в плену, — «спасение» означает спасение от их власти, и спаситель побеждает их как своих врагов. С другой стороны, справедливо, что два теоретических типа не могут в равной степени выражать гностический дух, отрицательная оценка космоса для которого является фундаментальной. Она ни в коем случае не является религиозно неуместной, определяется ли мир как выражение низшего принципа или его субстанция понимается как открыто дьявольская. И это утверждается в сирийско-египетском типе, который, с его тонким и интригующим дедуктивным подходом, является не только более теоретически пытливым и более психологически сложным, чем жесткий иранский тип дуализма, но также из двух этих принципов представляется тем, который может придать полную обоснованность притязанию *гносиса* на освобождение в качестве центрального положения гностической религии, так как его противоположность, «неведение» как *божественный* элемент, играет метафизическую роль в истинном происхождении космоса и в становлении дуалис-

тической ситуации как таковой. Об этой стороне гностицизма мы расскажем больше, когда обратимся к валентинианской системе. Но даже на этом этапе становится очевидным, что сирийско-египетская схема допускает большее теоретическое разнообразие, и при том, что однажды созданный облик этого мира и его непосредственных властителей и творцов в общем гностическом взгляде воспринимался почти как нечто само собой разумеющееся, создание теоретического центра тяжести могло бы ускорить формирование *промежуточных* связей между этими космократическими божествами благодаря представлению о первичном божестве, от которого они произошли: фигуры затем могли бы увеличиться, а генеалогические связи усилиться — во имя духовной дифференциации не в меньшей степени, чем во имя подчеркивания расстояния между нижним миром и непадшим царством Света. Чтобы объяснить эту очень примечательную тенденцию, мы можем также предположить просто рост спекулятивного интереса к верхним мирам как таковым, который находил свое удовлетворение только в увеличении разнообразия. Во всяком случае, в свете того, что мы увидим в итоге, генеалогия Симона с разделением Эннойи и творящих мир ангелов представляется поистине скромным началом.

АНГЕЛЫ, КОТОРЫЕ СОТВОРИЛИ МИР

Подавляющее большинство христианских гностических систем создано ересиологами, ориентированными на сирийский тип, включая и принимающих изначальную Тьму в платонической форме пассивной материи. Это говорит не только о том, что все они с удовольствием занимались тем родом трансцендентальной генеалогии, о котором мы упоминали. В сущности, где бы ни говорилось о том, что «ангелы» или «демиург» были создателями и правителями мира, даже не обращаясь к их отходу от высшего Бога, мы имеем дело с принципом не совершенного зла, но скорее худшего и вырождающегося начала как причины и сущности творения.

Таким образом, *Карпократ* без всякой попытки дедукции (насколько показывает отчет Иринея) просто утверждает, что мир был сотворен ангелами, «которые намного ниже, чем нерожденный Отец»: Иисус и все души, которые, подобно ему, остались чистыми и сильными в памяти непорожденного Отца, могут презирать творения и проходить

через них (Iren. I. 25. 1 – 2). *Менандр* учил, подобно Симону, что Первая Власть известна не всем, и мир сотворен ангелами, о которых он, «подобно Симону, говорил, что они происходят от Эннойи»; он утверждал, что магия способна победить этих правителей мира (*цит. соч.* 23. 5). *Сатурнин*, опуская Эннойю или любой подобный женственный принцип, просто учил, согласно Иринею, что «один непознанный Отец сотворил ангелов, архангелов, силы и власти. Однако мир и все в нем сущее сотворили семь определенных ангелов, и человек также представляет собой творение ангелов», для которых иудейский Бог — единственный. Этих ангелов он описывает, в свою очередь, как плохих ремесленников и как мятежников. Христос пришел низложить Бога иудеев. Кроме этих ангелов, как определенную точку зрения[79] Сатурнин также допускает дьявола, который «является ангелом, врагом этих ангелов и богом иудеев» — род частной вражды в лагере низших сил (*цит. соч.* 24. 1 – 2).

Развитые системы, с другой стороны, как уже было указано, в деталях разработали отход низшего порядка от высшего принципа в чрезмерных и чрезвычайно запутанных генеалогиях — разновидности метафизической «цепочки», заканчивающейся падением этого мира. Так, например, *Василид* провел линию спуска через длиннейшую цепь, которая в виде некоторого числа духовных фигур, подобных Нусу, Логосу и т. д., проходит через 325 последовательно созданных небосводов с их ангельским населением, последний из которых — тот, что мы видим — населен ангелами, сотворившими этот мир. Их глава — бог иудеев. Сюда безымянный Отец посылает Христа, вечный Нус, освободить тех, кто верит в него, от власти создателей мира. Его страсти — ложь, Симон Киреянин умер на кресте в его облике (*цит. соч.* 24. 3 – 4). Два других выдающихся примера этого рода, барбелиотский и валентинианский, мы рассмотрим позже.

Во всех этих случаях силы, которые ответственны за мир и против которых направлена работа по спасению, более презренны, чем зловещи. Их низость — не низость предвечного врага, не вечная ненависть к Свету, но низость невежественных захватчиков, которые, не подозревая своей подчиненности в иерархии бытия, присвоили себе власть, а в союзе слабых умов со злом и воля к власти может стать только карикатурой на истинную божественность. Мир, созданный ими в незаконном подражании божественному творчеству и в доказательство их собственной божественности, в

сущности является свидетельством их вторичности, как по своему устройству, так и по управлению.

Одна повторяющаяся особенность — утверждение, что пророки и Законы Моисея происходят от этих управляющих миром ангелов, среди которых иудейский бог является самым выдающимся[80]. Это обусловлено специфическим антагонизмом с ветхозаветной религией и ее Богом, реальность которого ничуть не отрицается. Наоборот, после того, как он первый в астрологии дал свои имена четырем из семи планетарных архонтов[81], которых гностики затем выдвинули в творцы мира, в полемической обрисовке его образа на первый план выступила несомненная карикатура на библейского Бога — не подлинно освященного веками, но все же грозного. Среди Семи это главным образом Иалдаваоф, который приписывает себе это величие и подобие. В системе офитов, как описывает Ириней, он — первенец низшей Софии, или Пруникос, и он породил из вод сына, названного Иао, который, в свою очередь, тем же способом создал сына, Саваофа, и так далее до семи. Таким образом, Иалдаваоф опосредованно является их отцом, и в связи с этим — отцом творения: «Он хвалился тем, что было в его деяниях, и сказал: «Я Отец и Бог, и нет никого выше меня» (по образу определенных формул Ветхого Завета, таких как Ис. 45:5: «Я Господь, и нет иного, нет Бога кроме меня»). Ему возражает его мать: «Не лги, Иалдаваоф: выше тебя Отец всего, *Первый Человек*, и *Человек*, Сын Человека» (*цит. соч.* 30. 4 – 6).

Тема демиургического тщеславия нередка в гностической литературе, включая ветхозаветные аллюзии. «Для всего, что управляется великим Архонтом, чья власть простирается до небесного свода, который верит, что он — единственный Бог, и что нет ничего выше его» (Василид, в Hippol. VII. 25. 3, ср. 23. 4 f.). На шаг дальше в клевете продвинулся Апокриф Иоанна, где Иалдаваоф, чтобы получить власть, обманывает собственных ангелов тем, что, даруя, он отказывает им во власти, и где его ревность выдает скорее знание, чем неведение высочайшего Бога:

> *Он разделил между ними свой огонь, присущий ему, и свою власть; но чистый Свет власти, унаследованный им от Матери, он не дал никому. По этой причине он удержал власть над ними, потому что слава, что была в нем, была от власти Света Матери. Поэтому он позволил себе называться «Богом», отрекшись от материи, из которой он произошел... И он созерцал творение под собой и множество ангелов под*

собой, которые произошли от него, и он сказал им: «Я — ревнивый бог, и нет бога, кроме меня» — таким образом указав ангелам под собой, что существует другой Бог: ведь если бы не было ни одного, почему он был бы так ревнив?

(42:13 ff.; 44:9 ff., Till).

Мандейские спекуляции о началах изобилуют той же тематикой, хотя здесь не очевидна ссылка на ветхозаветного Бога: «Б'Хаг-Зива решил, что он могуществен, и отказался от имени, сотворенного Отцом [для него]. Он сказал: «Я отец Утр, который сотворил ш'кина для них». Он размышлял над мутной водой и сказал: «Я сотворю мир» (G 97 f).

Типичным также представляется возражение свыше, которое ставит создателя на место[82]. Но даже более оскорбительным является подобный выговор от восходящей души пневматика, который похваляется своим высшим началом перед лицом повелителя, или повелителей, мира:

Я — сосуд, более драгоценный, чем женщина, что породила тебя. Твоя мать не знает своего начала, но я знаю себя и знаю, куда я иду. Я взываю к неподкупной Софии, обитающей в Отце и являющейся матерью твоей матери... Но женщина, родив женщину, понесла тебя дальше, не зная собственной матери и веря, что она произошла из себя: но я воззвал к ее матери.

(Iren. I. 21. 5)

Подобные формулы, которых существует множество, убедительно выражают доверие гностическому избраннику и его беспредельное презрение к низшим силам, даже если они и являются правителями мира. Это не исключает смерти, восприятие которой мы с интересом находим смешанным со смелой провокацией. Главной заботой души представляется *уход* от ужасных архонтов, и, чем встретить их лицом к лицу, она предпочтет, если сможет, ускользнуть от них незамеченной. Соответственно, в определении цели таинств иногда говорится о необходимости придания душам в их последующем восхождении невидимости для архонтов, которые могли бы преградить им путь, особенно для главного, который в роли судьи мог бы сделать их ответственными за их деяния перед его законом. Так как главным пунктом этого закона является «справедливость», то у гностиков, подразумевающих уход от его санкций (часть общей антиномичной позиции), такое представление выражает отречение от ветхозаветного Бога в его нравственных заповедях. Мы еще вернемся к данному субъекту в связи с гностическим вольнодумством; вскоре

обнаружится и связь с противопоставлением закона и милосердия у Павла.

У некоторых христианских гностиков фигура мирового бога полностью поглощена множеством ангелов или архонтов и стала, как это видно в Библии, лишь символом творения и его законом, так что весь вопрос о спасении свелся к вопросу отношений между ним и непознаваемым Богом вовне. У нас есть несколько примеров[83] такого квазимонотеистического развития, насколько это касается космической сферы. *Керинф* учил, что «мир был создан не первым Богом, но силой, которая отошла и отделилась от источника бытия и даже не знала о Боге, который превыше всего»: Христос был первым, проповедовавшим непознаваемого Бога в мире[84] (Iren. I. 26.1). В том же духе *Кердон* провозгласил, что «Бог, которого проповедовали Моисей и пророки, не Отец Иисуса Христа: одно познаваемо, другое — нет, одно очень просто, другое — хорошо» (*цит. соч.* 27.1). Учение Кердона, о котором мы не говорим ничего, кроме этого краткого упоминания, приводит к ближайшему соседству с *Маркионом*, величайшим учителем этой группы.

ЕВАНГЕЛИЕ МАРКИОНА

Маркион Синопский из Понта занимает уникальное место в истории гностической мысли, как и в истории христианской Церкви. В отношении последней он был наиболее непоколебимым и подлинным «христианским» гностиком, и именно по этой причине бросил величайший вызов христианской ортодоксии; или, точнее, его вызов более, чем любая другая «ересь», определил потребность формулирования ортодоксального вероучения как такового. В рамках гностической мысли уникальность его позиции такова, что его классификация целого движения была отвергнута не меньшим количеством комментаторов, чем классификация Гарнака.

УНИКАЛЬНОСТЬ ПОЗИЦИИ МАРКИОНА В ГНОСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Он действительно является исключением из многих гностических правил. Он, единственный из всех, вдумчиво подошел к страстям Христовым, хотя его интерпретация и была неприемлемой для Церкви; его учение полностью свободно от мифологической фантазии, которой наслаждалась

гностическая мысль; он не рассуждает о первоначалах; он не выдвигает множество божественных и полубожественных фигур; он отвергает аллегорию в понимании и Ветхого, и Нового Заветов; он не требует обладания высшим, «пневматическим» знанием или принципом присутствия в человеке того божественного элемента, который мог быть его источником; он полностью основывает свою доктрину на том, что он провозглашает буквальным значением евангелия; благодаря этому религиозному ограничению он полностью свободен от синкретизма, столь характерного для гностицизма в целом; и, наконец, подобно Павлу, который был для него исключением среди апостолов, он делает веру, а не познание средством искупления. Последнее обстоятельство, кажется, поставило Маркиона вне непосредственно гностической доктрины, если считать ее ключевым понятием гносис. Однако в акосмическом дуализме как таковом, самым непреклонным представителем которого является Маркион, представление о непознаваемом Боге противопоставлено идее космоса, концепции низшего и притесняющего творца, а совокупность взглядов на спасение как на освобождение от его власти благодаря чуждому является настолько исключительно гностической, что любой, исповедующий ее в данной исторической среде, должен считаться гностиком не просто по способу классификации, но в том смысле, что гностические представления, которые существовали повсюду, действительно сформировали его мышление. Подобное представление чрезвычайно сильно связывает Маркиона с общим гностическим течением, но «Чуждое» в его учении получает совершенно новый смысловой оттенок.

В самой краткой формулировке евангелие Маркиона[85] было евангелием «чуждого и благого Бога, Отца Иисуса Христа, который спас из тяжких оков вечную жизнь несчастного человечества, которое *еще было чужеземным для него*». Понятие *чуждости* истинного Бога Маркиона сформировано гностицизмом в целом: но представление о том, что он является чужим даже для объектов его спасения, что люди даже в своей душе или духе — для него чужеземцы, является полностью его собственным. Это действительно сводит на нет один из основных принципов гностической религии: люди — чужеземцы в этом мире, поэтому их принятие в божественную сферу является возвращением в их истинный дом, или же через спасение человечества высший Бог спасает самого себя. Согласно Мар-

киону, человек в своей законченной форме, подобно всей природе, является творением мирового бога и, до пришествия Христа, его законной и неограниченной собственностью, подобно телу и душе[86]. Поэтому «естественно», что ни одна его часть не является чуждой этому миру, пока Благой Бог является чуждым для него в абсолютном смысле, как для всего сотворенного. Нет смысла в том, что божество, которое спасается из мира, хочет что-то сделать с его существованием; нет смысла даже в том, что в процессе гностической спекуляции некоторые его порождения втягиваются в творение отступничеством или жестокостью. Следовательно, нет генеалогии или истории, *связывающей* Демиурга с Благим Богом. Первый является божественностью в действии, обнажающей свою сущность в сотворенной ею вселенной, и он является антитезисом Благому Богу даже не как зло, а «просто так». Однако, столь несимпатично обрисованный, он становится Князем Тьмы. В разработке антитезы между этими двумя богами, с одной стороны, и разработке значения спасения через Христа, с другой стороны, состоит оригинальность учения Маркиона.

СПАСЕНИЕ ПО МНЕНИЮ МАРКИОНА

Касательно второй проблемы, Гарнак утверждает: «На вопрос о том, от чего Христос спасал нас — от демонов, от смерти, от греха, от ига плоти (все это ответы из самых ранних дней), — Маркион отвечает полностью: Он спасал нас от мира и его бога для того, чтобы сделать нас детьми нового и чуждого Бога»[87]. Этот ответ вызывает вопрос: по какой причине Благой Бог заинтересован в судьбе человечества? Ответ на это — нет никакой причины, за исключением его благости. Он не собирает потерянных детей из изгнания обратно в их дом, но свободно принимает чужеземцев, чтобы взять их из земли угнетения и несчастья в новый дом Отца. Соответственно, так как они изначальная собственность не его, а мирового бога, их спасение является «покупкой свободы» со стороны Христа. Маркион здесь апеллирует к Гал. 3:13: «Христос искупил нас» (и, между прочим, два послания, читай также Гал. 2: 20: «купил [ηγωρησε] меня», чтобы «возлюбить [ηγαπησε] меня» — одно из текстовых толкований, характерных для Маркиона) и доказывает, что он «очевидно выкупает тех, кто обратился к нему, как чужеземцев». Цена искупления — кровь Христова, которая проливается не во имя

отпущения грехов или очищения человечества от вины, не ради искупления греха подчинения Закону — короче говоря, не во имя примирения человечества с Богом, но для отмены требований создателя к его собственности. Обоснованность этих требований подтверждается, так же как и справедливость Закона, которому люди обязаны подчиняться как создания мирового бога, пока они будут находиться в этом состоянии. В этом смысле Маркион принимает аргумент Павла, касающийся Закона, и интерпретирует относящиеся к нему высказывания апостола, в других отношениях неудобные для его позиции, которая подчеркивает обоснованность откровения Ветхого Завета. Его Маркион признает действительным, достоверным документом мирового бога и в своей интерпретации примыкает к иудейским толкованиям в противовес современникам христианам, настаивая на буквальном значении и отвергая аллегорический метод, который Церковь применяла к Ветхому Завету с целью подчеркнуть его соответствие Новому. Он не только не заинтересован в подобном соответствии, он даже не допускает его, понимая Ветхий Завет как откровение бога, который создал мир и управляет им. В свете этого Маркион может принимать в буквальном смысле утверждения, которые Церковь только посредством аллегорической интерпретации примиряла с христианским откровением. Так, Маркион соглашается с иудеями, что обещанный им Мессия, земной сын мирового бога, действительно еще придет и создаст свое царство на земле, как говорили пророки. Только это не отменяет спасения, которое несет Христос и которое является акосмическим по своей природе: оно не изменяет ход мировых событий в лучшую сторону; в сущности, оно изменяет только перспективу будущей жизни спасенной души и, через обретение веры в это будущее — *духовные* условия ее настоящего существования, ориентируя ее на уход из мира — т. е. на окончательное саморазрушение. В оставшееся им время пребывания на земле поведение верующих определялось не столько положительной заботой о святой жизни, сколько отрицательной — об уменьшении соприкосновений с владением творца (см. ниже). Грядущее блаженство можно приблизить здесь только верой, и вера в действительности является лишь формой, которая позволяет воплотиться божественному дару, принесенному Христом, через отказ от того, от чего можно отказаться: те, кто остались под властью творца, сделали так по своемусобственному выбору[88]. Таким образом, ни «пневматичес-

кий опыт», ни озарение избранника «гносисом», трансформирующим его природу или выявляющим в нем скрытый божественный элемент, не согласуются с этим определяемым Законом взаимодействием между Благим Богом, творцом и душами, принятыми в отцовство первого. Спасенные — это верующие, не «гностики», хотя вера с ее убежденностью несет свой опыт блаженства.

Это то, что касается сотериологии.

ДВА БОГА

Свою теологию Маркион разработал в форме «антитезисов»: это заглавие одной из его последних книг. Большинство этих антитезисов построены на противопоставлении атрибутов двух богов. Один — «ремесленник» (*Демиург*), «Бог творения» (или «поколения»), «правитель этого эона», «знающий» и «утверждающий»; другой — «тайный» Бог, «непознаваемый», «непостижимый», «чужестранец», «чужой», «другой», «отличный», а также «новый». *Познать* Бога-творца можно через его творение, в котором открывается его сущность. Мир выдает не только его сущность, но и его характер. Стоит только посмотреть на ничтожный результат его творения: «Задирая носы, бесстыдные маркиониты берутся оспаривать работу Творца: «Действительно,– говорят они, — этот мир — грандиозное произведение, достойное его Бога!» (Tertullian, *Contra Marc*. I. 13). В другом месте Тертуллиан подмечает выражения «эти ничтожные элементы» и «эта жалкая обитель Творца»[89]. Подобные «ничтожества, и слабости, и несообразности» его творения проявляются в его обращении с человечеством и даже с избранными им людьми. Этому Маркион приводит доказательство из Ветхого Завета, который представляется ему «истиной» в указанном смысле. Его стержнем является Закон, и это приводит нас к самой важной антитезе и у Маркиона: антитезе «*простого*» Бога и «*благого*» Бога. С христианской точки зрения, признание двух исключающих друг друга богов — наиболее опасный аспект дуализма Маркиона, ибо полярность справедливости и милосердия, воплощенных в одном Боге, служит причиной натянутости всей теологии Павла. Для Маркиона слабейший разум (а, следовательно, больше увлекающийся блеском формальной логичности), справедливость и благость исключают друг друга и поэтому не могут

пребывать в одном и том же боге: представление о каждом боге, особенно об истинном Боге, должно быть недвусмысленным, что является заблуждением всего теологического дуализма. Простой бог является богом «Закона», благой бог — богом «Евангелия». Маркион, здесь, как и везде, упрощая Св. Павла, понимает «справедливость» Закона как просто формальную, ограниченную, карающую и мстительную («око за око, зуб за зуб»): эта справедливость, не совершенное зло, является основной принадлежностью бога-творца. Таким образом бог, которого Христос обвинил в несправедливости, не персидский Ахриман, не абсолютная тьма — Маркион оставил дьявола существовать отдельной фигурой в пределах власти творца, не материя, но просто мировой бог, подобный Закону и пророкам, учившим ему. Нравственная добродетель, ориентированная на Закон и тем самым вследствие внутренних мировых установок склоняющаяся к безнравственности, не включается в понятие трансцендентного спасения.

Насколько бог-творец познаваем, очевиден и «прост», настолько истинный Бог непознаваем, чужд и благ. Он непознаваем, так как мир не может ничего о нем сказать. Поскольку он не участвовал в творении, во всей природе нет следа, который указывал бы на его существование. Как резюмирует Тертуллиан: «Бог Маркиона *естественно* непознаваем и никогда не проявляется, за исключением Евангелия» (*ук. соч.* V. 16). Неявляясь создателем мира и человека, он также представляется чуждым. То есть нет естественных оков, нет предвечной связи, соединяющей его с творениями этого мира, и нет обязательства с его стороны заботиться о судьбе человека. То, что он не причастен к физическому управлению миром, является самоочевидным для Маркиона: он должен исключить из евангелия как иудаистские вставки, подобные словам Господа, так и вставки об Отце, помнящем о каждой малой птице и каждом волоске на голове человека. Отец, о котором возглашает Иисус Христос, не мог бы беспокоиться о делах природы или о ее боге. Это целиком отменяет представление о божественном провидении в этом мире. Только деятельность Благого Бога изменяет мир, и единственная связь с ним — предназначение егоСына спасти людей от мира и его бога: «Этого *одного* деяния достаточно для *нашего* Бога, ибо он освободил человека своей высшей и высочайшей благостью, которую предпочитают все кузнечики[90] » (Тертуллиан, *ук. соч.* I. 17). Мы видим, что представление о благости

Бога зиждется на понятии чуждости этого последнего, не имеющего никаких мотивов для заботы о человеке. Благость его спасительного действия выше, если он из своего чуждого бытия обращается к чужим: «Человек, эта работа бога-творца, которую избрал для своей любви лучший Бог, и для своего блага он работал, чтобы спуститься с третьего неба в эти ничтожные элементы, и вследствие этого его даже распяли в чахлой обители творца» (*там же*, 14).

«ДАННОЕ СВОБОДНО ПРОЩЕНИЕ»

Таким образом только отношение Благого Бога к миру является сотериологическим, то есть направленным против него и его бога. Что касается человека, это отношение совершенно добровольно пришло со стороны чуждого Бога и является поэтому актом чистого *прощения*. Здесь Маркион снова интерпретирует антитезу Павла по-своему: антитеза «свободно данного прощения» и «оправдания через деяния». Это свободно данное людям прощение является одним из столпов христианской религии; и если у Павла «свободно» означает «перед лицом человеческой вины и недостаточности», т. е. в отсутствие каких-либо человеческих заслуг, то у Маркиона оно означает «перед лицом взаимной чуждости», т. е. в отсутствие каких-либо оков. Ни ответственность, ни отеческая привязанность творца к его созданиям не действуют в этом случае, ни явление Благого Бога, в гностической традиции включенного в судьбу душ (и мира) в связи с описанными ранее генеалогическими отношениями: так что для него нет ничего, что бы он не мог вновь открыть или восстановить. Наконец, в отсутствие предшествующих деяний невозможно говорить о прощении и примирении: если люди были грешниками прежде, они определенно не могли грешить против Него. Данный пункт представляет собой первую истинную взаимосвязь между этим Богом и творениями, не его собственными, созданными через акт прощения *без прошлого*, и отношение обретает полноту в этом виде. Христианский читатель задумается, что же здесь делает христианское понятие о божественной любви и милосердии. Призыв к раскаянию, опасность осуждения, страх и трепет, искупление — все это исключено из христианской миссии. Но здесь можно отметить, что пока Маркион упразднял парадокс Павла о Боге, который является

простым *и* благим и перед которым человек — все еще провинившийся возлюбленный, он все более подчеркивал парадоксальность прощения, данного непостижимо, беззаботно, без предшествующих указаний и подготовки к нему — неизменная мистерия божественной благости как таковой. По этой причине Маркион должен считаться одним из великих протагонистов парадоксальной религии.

АСКЕТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ МАРКИОНА

Не менее непреклонным, чем в теологической доктрине, был Маркион в наставлениях в поведении, на ней основанных. Возможно, разумеется, что в его работах не описаны главные и дополнительные условия божественного прощения, и в еще меньшей степени им свойственно определение совершенной человеческой природы через добродетель в язычески-классической манере. В принципе, представление о положительной нравственности как способе регулирования и, следовательно, утверждения существования человека в системе творения уже было разработано, кроме учения о Законе, через который творец осуществляет свою власть над людскими душами и которому спасенные больше не подчиняются: следование ему могло бы усилить власть космоса, что неизбежно отодвинуло бы момент окончательного разрыва его оков. Это последнее условие определяет род нравственности, которую предписывал Маркион. Ее принципом было: не завершать, но ослаблять мир творца и сделать возможным самое малое с ним соприкосновение. «Отрицая Демиурга, Маркион выступает против использования вещей этого мира» (Clem. Alex. *Strom*. III. 4. 25).

Аскетизм, таким образом предписываемый, является, строго говоря, не делом этики, а предметом метафизического построения. Одним из его аспектов было избегание осквернения мира, главный аспект — скорее препятствовать, чем способствовать замыслу творца, или даже действовать в противовес ему: «[Маркион] верил, что он досаждает Демиургу, воздерживаясь от того, что он делал или утверждал» (Hippol. *Refut*. X. 19. 4). «Постоянное воздержание» в вопросах пищи есть «во благо разрушения, и пренебрежения, и отвращения к трудам творца» (Jerome *Adv. Jovinian*. II. 16). Особенно ясна цель запрещения половых сношений и брака: «Не желая помогать продолже-

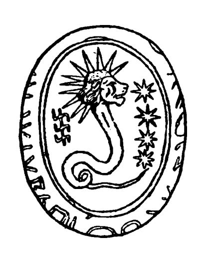
нию мира, созданного Демиургом, маркиониты провозглашают воздержание от супружества, бросая вызов их творцу и торопя Благого, который призвал их и который, говорят они, является Богом в другом смысле: поэтому, не желая что-либо оставить здесь внизу, они обратились к воздержанности не из нравственных соображений, но от враждебности к их создателю и нежелания использовать его творение» (Clem. Alex. *цит. соч.*). Здесь осквернение плотью и ее вожделениями, столь широко распространенная тема в эту эпоху, даже не упоминается; на его место становится (хотя это и не является исключением: ср. Тертуллиан, *ук. соч.* I. 19, где брак называется «развратом» или «непристойностью» [*spurcitiae*]) аспект *размножения*, который делает негодной сексуальность — это тот самый аспект, который в глазах Церкви единственный оправдывает его цель, как разрешенную природой. Маркион здесь приводит настоящий и типично *гностический* аргумент, самую полную разработку которого мы встретим у Мани: размножение является изобретательной уловкой архонтов для неограниченного удержания душ в мире[91]. Таким образом, аскетизм Маркиона, в отличие от ессеев или позднего христианского монашества, не предполагал дальнейшего освящения человеческого существования, но был в сущности отрицательным с точки зрения гностического мятежа против космоса.

МАРКИОН И СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Используя свое понимание Св. Павла в качестве мерила того, что является истинно христианским, а что — нет, Маркион подверг писания Нового Завета суровой проработке, чтобы отделить истину от того, что он относит к поздним фальсификациям. В первое время это была работа не только по критическому рассмотрению библейского текста, но и в обязательном порядке — других документов раннего христианства, однако сама идея *канона* была постигнута и воплощена христианской Церковью. Ветхозаветный канон был создан задолго до иудаистских теологов, но ни одна из надежных и достоверных книг не цитировалась так часто, как Священное Писание в изменчивой массе христианских трудов. Канон, который Маркион положил для Церкви, был, понятно, беден по содержанию. То, что Ветхий Завет полностью остался за его пределами,

само собой разумеется. Из известного в наше время Нового Завета были приняты только Евангелие от Луки и десять Посланий Павла; послания тоже с некоторыми исправлениями и опущениями того, что Маркион принимал за иудаистские вставки. Последние также, на его взгляд, вторглись и в Евангелие от Луки, которое в целом он рассматривал как достоверное, т. е. данное Богом (а не Лукой); следовательно, оно нуждается в осторожном редактировании: история рождества, например, с ее ссылками на Давида, должна быть убрана, а также и многое другое (мы отмечали уже исключение 12:6). Этих главных особенностей достаточно, чтобы проиллюстрировать общий характер критической работы Маркиона с текстом. В ответ на попытку Маркиона протолкнуть свой канон и на его полную интерпретацию христианской миссии, отличную от церковной, Церковь продолжила создание ортодоксального канона и ортодоксальной догмы. В отношении первого, главная битва была за сохранение или отбрасывание Ветхого Завета, и если «Священное Писание» к нашему времени содержит оба Завета, этим оно обязано тому факту, что учение маркионитов не имело развития. В области догматики удар антимаркионитов направлен на ранние формулировки, как то *Regula fidei*, которой Ориген предваряет свой главный труд, *De Principiis*, содержащий эмфатическое утверждение[92]: «Это Бог, простой и благой, Отец нашего Господа Иисуса Христа, сам дал закон, и пророков, и евангелия, это Бог апостолов и Ветхого и Нового Заветов».

В любом случае маркионитство осталось проблемой христианства до наших дней. И независимо от всех дискуссий по поводу вероучения, миссия нового и чуждого Бога Маркиона никогда не перестанет затрагивать человеческую душу.



4

ПОЙМАНДР ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА

На протяжении последней главы мы полностью рассмотрели иудейско-христианскую сферу, даже значительно расширив ее границы, а также все, что касается отражения ею иудаистского аспекта. Доктрины, касающиеся творцов мира, которые мы только что рассмотрели, были созданы в русле специфического антагонизма с Ветхим Заветом. Хотя мы бы зашли слишком далеко, сказав, что этот антагонизм был сам по себе источником гностических догматов, он все же определенно придает им особую выразительность и выделяет их наиболее сильно среди целой группы систем. В этой главе будет показано, что повсюду в эллинистическом мире гностическая мысль и спекуляция были полностью свободны от связей с христианством. Герметические труды, изначально написанные по-гречески, даже не чисто языческие, часто страдают недостатком полемики с иудаизмом или христианством, хотя трактат *Поймандр* и обнаруживает знакомство автора с библейской историей творения, которая через Септуагинту (греческий перевод Ветхого Завета семьюдесятью «толковниками») стала широко известна в греческом мире. Религия «Трижды великого Гермеса» происходит из эллинистического Египта, где Гермес отождествлялся с Тотом. Не весь Корпус может определяться как гностический источник:

многие его части дышат духом космического пантеизма, столь далекого от чувства яростной угрозы со стороны физического мира, столь характерной для гностиков. Другие части преимущественно нравственные, и в них сильный дуализм чувственного и духовного, тела и разума, хотя и хорошо согласующийся с гностической позицией, так же полно соответствует, напр., христианской или платонической системе, так как он выражает общее трансценденталистское настроение эпохи. Существуют, однако, бесспорно гностические части этого синкретического целого, и первый трактат корпуса, называемый *Поймандр*, является выдающимся документом гностической космогонии и антропологии, независимым от спекуляций христианских гностиков. Система *Поймандра* формируется вокруг божественной фигуры Первого Человека; его схождение в природу является драматической вершиной откровения и соответствует восхождению души, описанием которого заканчивается откровение. Антитеза творца и высшего Бога отсутствует здесь: Демиург уполномочен Отцом, и его творение представляется (как это было позже в манихействе) самым лучшим способом воспроизведения существования хаотической тьмы. Непредвиденное включение божественного Человека в космическую систему также является определенно трагическим; и даже характер самого настоящего создания Демиурга, семи сфер и их правителей, оборачивается намного более проблематичным, чем можно было бы ожидать после отчета об их происхождении. Существуют значительные трудности в объединении различных частей произведения в последовательную доктрину, и, возможно, определенная двусмысленность, происходящая из соположения противоречивого материала, является его истинной сущностью. Мы обратимся к этим вопросам после передачи основного фрагмента текста.

ТЕКСТ

(1) Однажды, когда я предавался размышлению о вещах, которые существуют, мой ум сильно воспарил, в то время как мои телесные ощущения были подавлены... Я думал, я созерцал настоящее неизмеримое величие, что назвало мое имя и сказало мне: «Что ты хочешь услышать и увидеть, и в разуме своем осознать и понять?» (2) Я сказал: «Кто ты?» «Я есмь, — сказал он, — Поймандр, Нус Абсолют-

ной Власти. Я знаю, что ты желаешь, и я с тобой повсюду». (3) Я сказал: «Я желаю знать о вещах, которые существуют, и понять их природу, и узнать Бога...» И он ответил: «Остановись в своем уме на том, что ты хочешь узнать, и я научу тебя». (4) С этими словами он изменил свою форму, и внезапно все открылось передо мной в мгновение ока, и я обрел безграничное видение, все стало Светом, ясным и радостным. И меня очаровал этот вид. А после спустилась Тьма[93] ... ужасная и отвратительная, извилисто свернувшаяся, похожая на змею. Тогда я увидел, что эта Тьма изменилась и стала влажной, неописуемо тревожной, испускающей дым как от огня и издающей некие непроизносимые мрачные звуки. Потом рев [или: крик] изошел от нее нечленораздельный, сравнимый с голосом огня. (5) Из Света пришло в природу священное Слово [*логос*], и смешанный огонь выпрыгнул из влажной среды вверх в вышину; он был светел и остр, и жив в то же время; и воздух, будучи светом, следовал за огненным дыханием, поднимаясь, как и огонь, от земли и от воды, так что казался подвешенным; но земля и вода, оставшись на своем месте, смешались, так что земля не отделялась от воды; и они держались в слышимом движении через дыхание Слова, которое проносилось над ними. (6) Затем Поймандр сказал мне: «...Этот свет есмь я, Нус, твой Бог, который был прежде влажной природы, что возникла из Тьмы. И светлое Слово, что появилось из Нуса, есть Сын Бога... И понятно: то, что в твоих глазах и ушах есть Слово Господа, но Нус [твой нус?] есть Бог Отец: они неотделимы друг от друга, и Жизнь есть их союз... Теперь останови свой ум на Свете и научись познавать его». (7) Сказав это, он пристально посмотрел на меня, так что я задрожал от его вида; затем, когда он посмотрел вверх, я увидел в моем нусе[94] Свет, состоящий из бесчисленных Сил и ставший безграничным Космосом, и огонь сдерживал мощную силу, и под его твердым управлением сохранялось это место... (8) Он снова говорит мне: «Ты видел в Нусе архетипическую форму, принцип, предшествующий неопределенному началу»[95] ... «Откуда тогда, — спрашиваю я, — поднялись природные стихии?[*]» На что он отвечает: «Из Воли[96] Господа, который вместил в себя Слово и увидел прекрасный [архетипический] Космос, воссоздал его, придав себе форму космоса [или: приказав себе] согласно ее собственным стихиям и ее потомству, т. е. душам». (9) Но божественный Нус, будучи андрогинным, существуя

как Жизнь и Свет, породил словом другой Разум, Демиурга, который как бог огня и дыхания придал форму семи Правителям, которые заключают в свои сферы разумный мир, и их правление называется Гемармен [Судьба]. (10) Тотчас Слово Бога выпрыгнуло из спущенных вниз стихий вверх в чистую [часть] физического творения [сферы Демиурга] и объединилось с Нусом-Демиургом, что было одной и той же сущностью. И поэтому низшие стихии Природы были покинуты без причины[97], так что они стали теперь просто Материей. (11) И вместе со Словом Нус-Демиург, замкнувший сферы и вращающий их с ужасающей скоростью, сделал свои творения заключенными в бесконечное круговое вращение, которое начинается там, где кончается. И это вращение сфер, согласное воле Нуса [Демиурга], произвело из низших стихий неразумных животных, и эти стихии не удержали Слово... [воздух, вода, земля — последние две теперь разделились — каждая порождает своих собственных животных: андрогинных, как выяснится позже.] (12) Теперь Нус, Отец всего, будучи Жизнью и Светом, породил Человека, подобного себе, которого он возлюбил как собственное дитя, и для него он был прекрасен, так как он носил образ Отца; и даже Бог возлюбил его вид, и он передал ему все свои деяния. (13) И человек, созерцая творение, которому Демиург придал вид огня [небесные сферы], сам пожелал сделать так же хорошо, и ему было дано позволение от Отца. Когда он вошел в сферу Демиурга, где он был исполнен властью, он увидел деяния своего брата, и они [семь Правителей] возлюбили его, и каждый дал ему часть своего собственного царства[98]. Придя узнать их сущность и получив часть их природы, он затем пожелал сломать окружность сфер и преодолеть[99] [?] власть того, кто правит огнем. (14) И он [Человек], имевший полную власть над миром смертных и над неразумными животными, направился через Гармонию[100] и сломал свод, показав низшей Природе прекрасный вид Бога. Когда она увидела его, несущего в себе неисчерпаемую красоту, и все силы Правителей, сочетающиеся с формой Бога, она улыбнулась с любовью; и она увидела отражение этой прекраснейшей формы Человека в воде и облаках над землей. Он также, увидев свое подобие, представленное в ней, отраженное в воде, полюбил его и пожелал обитать в нем. И однажды это желание стало реальностью, и он пришел поселиться в форме, лишенной разума. И Природа, заполучив возлюбленного, при-

няла его полностью, и они смешались: любовь воспламенила их. (15) И это объясняет, почему из всех животных на земле один человек двойствен: смертный через тело, бессмертный через сущность Человека. И хотя он бессмертен и имеет власть над всеми вещами, он страдает от участи смертного, будучи субъектом Гемармена; хотя он был над Гармонией, он стал невольником в ее пределах; хотя он был андрогинным, произойдя от андрогинного Отца, и недремлющим от недремлющего Отца, его победили любовь и сон.

[Далее следует обстоятельный отчет о происхождении настоящей расы людей (16 – 19) и нравственные указания (20 – 23), что мы резюмируем здесь следующим образом. Так как Человек, теперь смешанный с Природой, «имеет в себе природу гармонии Семи», Природа порождает семь андрогинных людей, соответствующих сущности семи Правителей. Мы опускаем детали соответствующих вкладов стихий земли, воды, огня и даже устройство их творений. Как вклад Человека, так и часть порожденного смешения превращается «из Света и Жизни в душу и ум (*нус*), в душу от Жизни и в разум от Света» (17). Это условие творения привело к концу мировую эпоху. Новая мировая эпоха началась с разделения всех андрогинных творений, как животных, так и людей, на мужские и женские. И только здесь появляется пример, где автор показывает свое знакомство с греческим вариантом Ветхого Завета, в чем-то подобный прямой цитате: на основе Быт. 1:22, 28 Бог напоминает новым двуполым творениям: «Плодитесь и размножайтесь», потом продолжает в совершенно ином духе: «И [человек], одаренный разумом, узнает, что он смертен, и что причина смерти — любовь» (а именно, в конечном счете, любовь, которая слила Первого Человека с природой) (18). Тот, кто пришел познать себя, пришел к высшему богу; однако тот, кто лелеет тело, происшедшее от ошибки любви, остается во тьме, ошибаясь, страдая во всех смыслах от приобретенной смерти. Каков же тогда грех этих невежественных, что они были отлучены от бессмертия? Первая причина в том, что отдельное тело является ненавистной тьмой, из которой пришла влажная природа, из которой состояло тело чувственного мира, из которой смерть вытягивает пищу. Таким образом, любящие тело действительно находятся *в* смерти и заслуживают ее. С другой стороны, тот, кто знает себя, знает, что Отец всех вещей состоит из Света и Жизни и поэтому подобен Первому Человеку, происшедшему из

него, и благодаря этому он знает себя как состоящего из Света и Жизни и через это знание вернется к Жизни. Знающие, наполненные любовью к Отцу, прежде предоставляли тело смерти, питая отвращение к чувствам, результаты которых им известны; и Поймандр-Нус принимает в этом участие, вместе с ними выступая стражем врат и преграждая вход злым влияниям тела. Незнающие оставлены на растерзание всем злым страстям, чья ненасытность — источник их мучений, постоянно раздувает пламя, что пожирает их.]

[Последняя часть указаний (24 – 26) посвящается восхождению души после смерти. С исчезновением материала тела ты отказываешься от демонов своей чувственной природы[101] (?), теперь не имеющих силы, и телесные ощущения возвращают каждого к его источнику среди стихий.] (25) И потом человек пробивается вверх через Гармонию, и в первой зоне он отказывается от возможности расти и уменьшаться, и во второй — от интриг злобы и коварства, теперь ставших бессильными, и в третьей — от обмана похотливости, ставшего теперь бессильным, и в четвертой — от высокомерия власти, исчерпавшего [или: теперь бессильного выполнить] свои цели, и в пятой — от нечестивой смелости и поспешности импульсивных действий, и в шестой — от злого влечения к богатству, теперь ставшего бессильным, и в седьмой зоне — от лжи, что обольщает. (26) И потом, за пределами воздействий Гармонии, он входит в природу Огдоаза [т. е. восьмой сферы, на которой крепятся звезды], теперь он обладает собственной силой и находится с теми, кто уже восхваляет Отца; и эти настоящие радуют его настоящее и становятся подобны его спутникам, он слышит также силы над восьмой сферой, восхваляющие Господа сладостными голосами. И потом процессией они поднимаются к Отцу и предают себя Силам, и сами становятся Силами, влившимися в Божество. Это прекрасная участь тех, кто достиг гносиса: стать Богом.

КОММЕНТАРИЙ

Композиция трактата ясна. Его большая часть (1 – 26) — повествование от первого лица о визионерском опыте и учении, переданном благодаря нему. Заключительные параграфы (27 – 32), опущенные в нашей передаче, описывают последующую миссионерскую деятельность

получателя откровения среди людей. Отчет об откровении, к которому мы здесь обратились, мы разделяем на следующие главные части. Параграфы с 1 по 3 описывают *визионерскую ситуацию* появления Поймандра («Людского Пастыря»), который определяет себя как Разум (Нус), т. е. высочайшее божество. Параграфы с 4 по 11 представляют *космогонию* творения неразумных животных; параграфы с 12 по 19 — *антропогонию*, центральное учение всего откровения. Параграфы с 20 по 23, обрисовывающие нравственные выводы из предыдущих теоретических частей, очерчивают два противоположных типа *человеческого поведения*. Параграфы с 24 по 26 завершают откровение описанием *восхождения* души гностика после смерти. Мы будем комментировать сначала центральное учение о происхождении и сущности *человека*, космогоническая часть которого предоставляет базовую информацию, не абсолютно необходимую, однако, для его понимания. Затем мы обратимся к *восхождению души*, которое согласуется с первоначальным спуском Первого Человека, детали которого завершают отчет, данный позже. Только после этого мы вернемся к космогонии и предпримем попытку разобраться с отчасти туманным и, возможно, не совсем однородным исследованием об этих частях драмы.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Человек — третий в триаде последовательных божественных творений, или эманаций: Слово (Logos), Разум-Ремесленник (Nous-Demiurgos), Человек (Anthropos). Он может определять Демиурга как своего брата, но, по аналогии с Логосом, они оба вошли в близкую связь с низшей Природой, которая должным образом снова исчезла. Слово и Демиург наделены каждый своей космогонической задачей, к которой мы обратимся позже; тогда как Человек, порожденный первым Богом *после* создания космической системы, хотя и вне ее, и без очевидной цели, кроме удовольствия Бога от своего совершенства, отображенного в совершенном образе, не испорчен смешением с низшим миром. В особенности эта версия происхождения божественного Человека, созданного «по образу Бога» и только после окончания космического творения, выказывает большую близость к библейской истории, чем версия, чаще встречающаяся в гностицизме, согласно которой

Человек *предваряет* творение и сам наделен космогонической ролью. Раввинистические спекуляции об Адаме основаны на повторении сообщения о его сотворении в Быт. 1 и 2 и различают небесного и земного Адама соответственно этим главам, показывая связь между библейским и гностическим учениями, относящимися к Первому Человеку. Некоторые зороастрийские учения, прямо или под влиянием иудаистских спекуляций, могли также содействовать возникновению этой чрезвычайно важной фигуры гностической теологии. Отклонение от библейской модели (если это действительно было начальной точкой развития, о чем так много спорят современные ученые) видится в следующих особенностях: Бог не «сделал» Человека, но как андрогинный порождающий принцип породил его и произвел, так что он действительно является эманацией Его собственной субстанции; он не сформирован из глины, но полностью является Жизнью и Светом; «подобие» — не просто символическое сходство, но полная одинаковость формы, так что в нем Бог созерцает и любит Свое соответствующее воплощение; он надмирен, несмотря на то, что Демиург занимает его место в космической системе, надмирен хотя бы в высочайшей и самой отдаленной сфере, в восьмой; его масштабы соответствуют масштабам физического творения, как показывает его последнее объединение со всей Природой; власть дана ему не только над земными животными, как в Книге Бытия, но и над астральным макрокосмом.

Проявление этой силы, однако, едва ли было изначальной целью ее воспроизведения Отцом: она накапливалась им для воплощения его желания «создать себя». Это побуждение божественного схождения и окончательное включение в нижний мир чаще и логичнее связывается с демиургическим принципом как таковым и принимается за истинное существование мира[102]. Но здесь мир уже сотворен, и трудно представить, чтобы Человек даже в сотрудничестве или в соперничестве с Демиургом остался, чтобы что-то сделать для него. В повествовании нет последовательного ответа на вопрос: что в большей степени является основным мотивом его проникновения в демиургическую систему — творческое побуждение или любопытство. Эти несообразности предполагают, что мы видим здесь адаптированную форму мифа об Антропосе с некоторыми слабо сохранившимися следами изначальной космогонической функции данной фигуры.

Его появление в демиургической сфере отмечает начало внутренней истории мира. Дань, отданная ему семью Правителями, когда каждый дал ему часть своего царства, является в сущности позитивным расширением его собственного бытия: он впитал Гармонию и с этого времени носил в себе ее сущность, т. е. силы семи Правителей в соответствующих им сферах; и это, по крайней мере с точки зрения низшей Природы, усиливает притягательность божественной формы, когда он открывается ей. Еще не следует забывать, что Правители и их сферы были созданы Демиургом из огня, который, хотя и чистейший, является все же одним из физических элементов, происшедших из первичной Тьмы. Так, мы уже в этом пункте можем предположить, что дары планетарных сил могли не во всем соответствовать бытию чистой божественности и могли даже иметь роковые стороны. Непосредственный контекст не подтверждает подобного подозрения, а скорее имеет тенденцию рассеять его: это не последовательное описание *восхождения* души и не независимые сообщения в герметической литературе и за ее пределами об ее изначальном спуске через сферы к земному жилищу. Здесь мы действительно видим один из случаев, характерных для сложной природы герметической религии, где происходит колебание между догностическим и гностическим значениями одной и той же мифологической темы. Это тема планетарных даров душе. Данная концепция принадлежит астрологическому ряду представлений: каждая из планетарных сил делает свой вклад в оснащение души перед ее воплощением. В позитивной космогонии фигурируют дары, которые пригодятся человеку в его земном существовании. И вследствие их наличия, некоторые физические компоненты в самом человеке ответно связаны с их астральными источниками, т. е. с космосом, в «гармонию» которого он таким образом включается. Через эту общность он также является субъектом *влияний* звезд, а значит, и гемармена — основная посылка астрологии, но пока космос рассматривается как благой, нет ничего вредного в этой концепции; поистине, это представляется выражением космического благочестия[103].

Этому комплексу идей гностицизм дает новый поворот благодаря постижению планетарных составляющих души

как *искажений* ее изначальной природы, противоположных спуску через космические сферы. Христианин Арнобий классифицирует это как герметическое учение:

Пока мы скользим и падаем в человеческие тела, их прикрепляют к нам из космических сфер причинами, по которым мы становимся еще хуже.

(*Adv. Nat*. II. 16)

Очень близкой параллелью к *Поймандру* (правда, разворачивающейся в обратном направлении) считается отчет о восхождении души, найденный в следующем описании ее спуска:

Так как души спускаются, их тянет к оцепенению Сатурна, гневливости Марса, похотливости Венеры, страсти к наживе Меркурия, жажде власти Юпитера; что производит смятение в душах, так что они не могут больше использовать собственную силу и соответствующие способности.

(Servius *In Aen*. VI. 714)

Данные выражения отчетливо отражают, что дополнения к душе при ее спуске вниз имеют характер вещественных, но нематериальных сущностей и часто описываются как «облачения» или «покровы». Получившаяся в результате земная «душа» сравнима с луковицей со множеством слоев, с моделью космоса как такового, только в обратном порядке: то, что было отдаленным, становится лежащим глубоко внутри, и после завершения процесса воплощения, то, что было внутренним в сферической схеме космоса, земли, становится, как тело, внешним покровом человека. Именно это тело является той неизбежностью для души, которую давным-давно проповедуют орфики, чье учение возродилось в эпоху гностицизма. Но теперь физические облачения также рассматриваются как повреждения и оковы надмирного духа.

Смотря вниз из вышины и бесконечного света и имея тайное желание созерцать влечение тела и его «жизнь», называемую так на земле, душа истинным бременем своей земной мысли постепенно спускается в нижний мир... В каждой сфере [которую она проходит] она облачается в эфирные покровы, так что через это она находит примирение с обществом этого земного одеяния. И так она проходит как через многие смерти, так и через сферы, что здесь на земле называется «жизнью».

(Macrobius *In somn. Scrip*. II. 11)

Итак, что же такое чуждые наращения? В своей сущности они являются эмпирическим характером человека,

включающим все способности и склонности, благодаря которым человек соотносит себя с миром природы и общества; то есть, они утверждают то, что обычно называлось бы его «психе». Что за изначальная сущность скрывается за этими наращениями? Это трансцендентный акосмический принцип в человеке, обычно затаенный и нераскрытый в его земной рассеянности или отрицательно проявляющий себя в ощущении чуждости, неполной принадлежности, становится здесь позитивным только через *гносис*, данный ему в созерцании божественного света акосмической сущности его самого и таким образом возвращающий его к изначальным условиям, теперь забытым. Часто, как мы уже отмечали прежде, этот тайный принцип называется «пневма», в то время как термин «психе» предназначается для обозначения «космического» облачения. Герметические труды избегают термина «пневма» в его духовном значении[104], заменяя его словом «нус», но имя «психе» также используется повсюду, с соответствующими ограничениями для *обеих* частей, и часто, как в приведенной выше цитате, мы читаем просто описание спуска «души» и ее прохождения через искажения. В этом случае, где традиционное достоинство термина «душа» сохраняется, эти искажения называются даже духами, добавленными к изначальной душе или открытой второй душе, содержащей первую. Для первой версии мы цитируем Климента Александрийского:

> *Те, кто окружает Василида, имеют обыкновение называть страсти «придатками», которые, говорят они, являются по сути определенными духами, присоединенными к разумной душе в результате изначального сдвига и путаницы.*
>
> (Strom. II. 20. 112)

В школе Василида эти «придатки» рассматривались как полностью составляющие душу, как показывает заглавие последней книги его сына Исидора, *Душа с наростами*, что трактуется как «сила придатков» (*там же*).[105] Это подводит итог теории двух душ, касающейся земного человека, которую мы находим отчетливо выраженной в герметическом учении в поздней неоплатонической форме.

> *У человека две души: одна от Первого Человека и отчасти от силы Демиурга, другая — от переворота небес, и это — видящая Бога душа. Поскольку это так, душа, что пришла к нам из сфер (букв. миров), следует за их переворотами; но она представлена в нас как разум от Разума, высшего побуждения, чья работа — становление, и через это*

происходит освобождение от гемармена и восхождение к Светлым Богам.

(Iamblichus *De myst*. VIII. 6)

Приведем еще одну цитату. Сирийский гностик Бардезан говорит:

Существуют враждебные силы, звезды и знаки, тело от Злых сих без воскрешения, душа от Семи.

(Ephraem, *Hymn*. 53)

Мы можем привести множество свидетельств доктрины планетарной души (напр., из мандейской литературы и *Pistis Sophia*), но наш выбор делает сущность концепции достаточно ясной.

Герметическая цитата из Ямблиха показывает с предельной ясностью, что стоит за этой мифологической фантазией: не просто пессимистическое неприятие физической вселенной, но утверждение абсолютно новой идеи человеческой свободы, по сути отличной от нравственной концепции, разработанной греческими философами. Мудрый человек связан с природой, представляется неотъемлемой ее частью — и проникнув в свою истинную сущность, он открывает слой за слоем эту зависимость, однако у него сохраняется лежащий глубоко внутри центр, который не принадлежит природной сфере и благодаря которому он выше всех указаний и неизбежностей. Астрология справедлива для каждого природного человека, т. е. каждого человека — звена космической системы, но не духовного человека в природном[106]. Впервые в истории была открыта радикальная онтологическая разница человека и природы, и этот волнующий опыт получил выражение в странных и требующих понимания учениях. Этот разрыв между человеком и природой никогда не будет уничтожен, и протест скрытой, но неотъемлемой *инородности* человека стал во многих вариациях постоянной темой размышлений для тех, кто искал здесь истины.

ОБЪЕДИНЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА С ПРИРОДОЙ МОТИВ НАРЦИССИЗМА

Мы теперь переходим к другому аспекту драмы Антропоса: погружению Человека в низшую Природу. Здесь наше повествование удивительно ясно и выразительно: явление божественной формы в высшей земной Природе в то же время является ее отражением в низших стихиях, и собственная красота является ей снизу, когда она протягивает туда свой

луч. Такое использование мотива нарциссизма является, по крайней мере в подобном выражении, оригинальной особенностью *Поймандра* и вновь возникает в литературе этой эпохи лишь несколькими туманными намеками. Мотив нарциссизма, однако, подчеркивает звучание одной мифологической идеи в значительно более широком потоке гностической мысли, которая изначально приняла греческую легенду о том, что космогонический процесс (или спуск Души, или погружение божественного принципа) начался, когда высший Свет отразился в низлежащей Тьме. Если мы внимательно проанализируем версию *Поймандра*, мы увидим, что он искусно сочетает три различные идеи: представление о Тьме, возлюбившей Свет и завладевшей его частью; представление о Свете, возлюбившем Тьму и добровольно спустившемся в нее; представление о сиянии, отражении или образе Света, спроецированном в низлежащую Тьму и оставшемся там. Все три идеи находят независимое воплощение в гностической мысли. Первая приписывает инициативу окончательно отделившимся низшим силам, и эта версия наиболее полно используется в манихейской системе, к которой мы обратимся отдельно. Вторая версия отражена в герметической цитате из Макробия (с. 158). Она применяется не только к спуску отдельной души, но, в первую очередь, к космогоническому схождению первой Души, показанному арабским описанием харранитов, который мы цитировали выше[107].

Третья версия представляется нам самой странной из всех, поскольку она предполагает мифологическую идею реальности образа, отражения или тени как представляющих подлинную часть изначальной сущности, от которой они потом отделились. Мы принимаем эту символику как убедительную для тех, кто использует ее для критической фазы божественной драмы. В этой роли мы находим ее в сетианской спекуляции (Hippol. V. 19), у ператов (*ibid.* 12 ff.), у Плотина, в трактате «Против гностиков», и в системе, записанной Василидом не как его собственная, но как определенно «варварская» ,на которую наиболее вероятно опирались персидские мыслители (*Act. Arch.* 67. 5). Общей идеей этих учений является следующая. Вследствие своей природы Свет проникает в низлежащую Тьму. Это частичное освещение Тьмы сравнимо с действием простого луча, т. е. распространением света как такового, или, если он порождается отдельной божественной фигурой, такой как София или Человек, он является в сущности *формой*, проецируемой в темную среду

и появляющейся там как образ или отражение божественного. В обоих случаях какая-то часть его поглощается нижним миром, и если Тьма обращается с ним как с драгоценной добычей, то непадшее божество становится вовлеченным в дальнейшую судьбу этой эманации. Тьму охватила жадность к свету, который возник в ее сердцевине или на поверхности изначальных вод, и, пытаясь полностью слиться с ним и навсегда с ним остаться, она стащила его вниз, поглотила его и разломала его на бесчисленные кусочки. С тех пор высшие силы заняты поиском этих разбросанных частиц Света. С другой стороны, с помощью его элементов низшие силы способны создать мир. На протяжении творения их изначальная добыча разлетелась в форме «искр», т. е. отдельных душ. В несколько более изощренной версии данной идеи низшие силы создали мир или человека с помощью спроецированного *образа* божественной *формы*, т. е. в *подражание* божественному оригиналу; но так как в результате божественная форма также воплощается в материю Тьмы, а «образ» понимается как существенная часть божества как такового, то итог является таким же, как в простом случае поглощения и расщепления. В любом случае весь комплекс образности представляет божественную трагедию при отсутствии ее собственной вины или даже взлома снизу самой божественной сферы. Это простое и неизбежное излучение Света и его отражение в виде образов создает новую ипостась его собственного бытия, остающуюся у Плотина метафизическим принципом первого порядка, затрагивающим его общую онтологическую схему. Что касается специфической связи высшей и низшей души, он объясняет, в том же контексте, где он ссылается на платоновское сравнение с морским богом (выше, прим. 13), что обращение Души вниз ничего не значило, но свет, который она излучала, породил там *эйдолон*, отражение, и эта низшая душа подвластна страстям; а изначальная Душа в действительности никогда не спускалась (*Enn.* I. I. 12). Удивительно похожее учение сохранилось у тех же гностиков, которые подверглись жестоким нападкам Плотина:

> *Душа, говорят они, и некая Мудрость [sophia — Плотин не уверен, отлична она или подобна «Душе»] обратилась вниз... и с ней спускались другие души: и они, поскольку были «причастны» Мудрости, завладели телами... Но тогда снова, говорят они, та, за чей счет они спустились, сама никогда и никуда не нисходит, но только освещает Тьму, и из этого «образа»* (эйдолона) *возникла Материя. Тогда они придумали дальше «об-*

раз образа», сформированный где-то внизу то ли через Материю, то ли через Материальность... и позволили создаться тому, кого они назвали Демиургом и отделили его от Матери, и через него они разделили мир до конца на «образы»[108].

(Enn. II. 9. 10)

Главное, действительно решающее отличие между гностиками и Плотином в этом пункте заключается в том, что первые оплакивают «спуск» образа-отражения как проявление божественной трагедии и страсти, тогда как Плотин утверждает его как необходимое и позитивное самовыражение действенности первого источника. Но вертикальная структура этой схемы, развертывающаяся в *нисходящем* направлении для всех метафизических поколений, которые, следовательно, не могут не существовать, но изнашиваются, является общим и для одного, и для других.

Теперь это появление Света из вышины в отражении снизу может использоваться как объяснение божественной ошибки. Вся трагедия Пистис София, все ее странствия, несчастья и сожаления в мире тьмы вытекают из одного изначального факта, того, что она потеряла свет, который она видела внизу, из-за «Света Света», по которому она тосковала, и ушла после этого в глубины. Мы встречаем далее, особенно в спекуляциях Мани, частое использование божественного подобия как искушения, применяемого архонтами, чтобы соблазнить и обмануть божественную сущность, или применяемого посланниками божества, чтобы извлечь плененную сущность света из-под власти архонтов. Мы видим теперь, что мотив нарциссизма в ошибке любви Антропоса в *Поймандре* является тонкой вариацией и сочетанием нескольких перечисленных тем. Он не так виновен, как изначальная Душа, которая поддалась желанию удовольствий тела, так как его собственная божественная форма была прекрасна, он был совершенным подобием высочайшего Бога, что и потянуло его вниз. Он более виновен, чем просто обманутая Пистис София, он желал действовать независимо и не мог принять отражение внизу за свет Отца, от которого он полностью отделился. Еще его наполовину извиняет то, что он не знал истинной природы низших стихий, одетых в его собственное отражение. Таким образом проекция его формы на землю и воды утратила характер существенного события, и в руках эллинистического автора стала скорее средством побуждения, нежели утверждения погружения божественной эманации в нижний мир.

Мы переходим теперь к восхождению души знающего после смерти, главной цели истинного гностика или пневматика, в ожидании достижения которой он ведет свою жизнь. После того, что мы услышали о распространенных учениях, связанных с астральным спуском души, описание восхождения в *Поймандре* не требует дальнейших объяснений: оно обратно первому. Но некоторые параллели и вариации других школ гностической спекуляции могут подчеркнуть распространенность и большую значимость этой темы на протяжении всего развития гностической религии. Небесное путешествие возвращающейся души, действительно, один из наиболее постоянных мотивов, встречающихся в системах, в других отношениях далеко расходящихся. Его значимость для гностического ума усугубляется тем фактом, что оно представляет мнение, не только существенное в гностической теории и выражающее концепцию человеческого отношения к миру, но имеющее непосредственную *практическую* значимость для верующего гностика, так как сущность *гносиса* есть подготовка к этому финальному событию, и все этические, ритуальные и технические указания предназначены обеспечить его успешное завершение. Исторически там воплощен аспект доктрин о восхождении, идущий гораздо дальше, чем их буквальная трактовка. На более позднем этапе «гностического» развития (хотя проходившего уже не под эгидой гностицизма) внешняя топология восхождения через сферы, с последовательным лишением души ее мирских покровов и воссозданием ее изначальной акосмической природы, может быть «интериоризирована»* и находит свои аналогии в психологической технике внутренних трансформаций, благодаря которым самость, *пока еще остается в теле*, может достигнуть Абсолюта как имманентного, хоть и временного условия: восходящая шкала ментальных утверждений восстанавливает пункты мифического пути — динамику прогрессивной духовной самотрансформации, пространственный толчок через небесные сферы. Так трансцендентное может превратиться в имманентное, весь процесс становится одухотворенным и проходит в пределах силы и орбиты субъекта. С этим переносом мифологической схемы на внутреннюю сущность личности, с переносом ее объективных этапов на субъективные фазы самостоятельно реализуемого опыта, кульмина-

ция которого имеет форму экстаза, гностический миф переходит в мистицизм (неоплатонический и монашеский), и в этом новом качестве он живет еще долго после исчезновения изначальных мифологических верований.

В *Поймандре* восхождение описывается как серия прогрессивных вычитаний, которые оставляют «обнаженную» истину как таковую, образец Первого Человека, каким он был до его космического падения, освобождают вход в божественную сферу и воссоединяются с Богом. Мы прежде встречались с альтернативной версией восхождения, где не обнажение души, а ее проход как таковой является отправной точкой путешествия. Эта версия предполагает, что начинает восхождение уже чистая пневма, освобожденная от земных препятствий, и более того, что правители сфер являются враждебными силами, пытающимися препятствовать ее проходу с целью удержания ее в мире. Для обеих версий существует достаточно доказательств в гностических трудах. Где бы мы ни услышали о сбрасывании одежд, распадении узлов, освобождении от оков в ходе путешествия наверх, мы встречаем аналогии в *Поймандре*. Сущность этих узлов и т. д. называется «психе»: таким образом она является душой, лишенной пневмы (напр. Iren. I. 7. 1; 21. 5). В этом отношении восхождение является не только топологическим, но также качественным процессом, процессом освобождения от мировой природы. Примечательно, что в определенных культах этот последний процесс предвосхищался ритуальными предписаниями, которые в отношении таинств уже воздействовали временно или символически на трансформацию в этой жизни и гарантировали ее окончательное осуществление в следующей. Так, в мистериях Митры для посвященных существовал обрядовый проход через семь ворот, расположенных по восходящей и представляющих семь планет (так называемый *klimax heptapylos*, Origen, *Contra Celsum*, VI. 22); в мистериях Исиды мы находим последовательное одевание и сбрасывание семи (или двенадцати) одежд или масок животных. Результат, получаемый от длительного и иногда душераздирающего ритуала, называется возрождение (*palingenesia*): посвященный отождествляется с возрожденным богом. Терминология «возрождения», «преобразования» (метаморфозы), «видоизменения» возникала в контексте этих ритуалов как часть языка мистических культов. Значение и применение этих метафор были достаточно широки, чтобы внедрить их в различные

теологические системы, их первичный смысл был скорее общерелигиозным, чем догматически определенным. Но хотя ни происхождение, ни смысловое наполнение не связывало эти термины с гностической системой, они чрезвычайно хорошо соответствовали гностическим целям. В контексте мистических культов или в первых одухотворяющих заменах, вдохновленных общей моделью, «небесное путешествие» могло бы стать действительно визионерским опытом, достижимым в кратком экстатическом состоянии. Так называемая «Литургия Митры»[109] дает подробное описание подобного опыта, предваряемое указаниями о том, как подготовиться и войти в визионерское состояние. (Теологическая система в этом случае представляет космически-пантеистическую, свободную как от цели преодоления дуализма во имя бессмертия, достижимого благодаря объединению с космическим принципом, так и от задачи освобождения от космического рабства.) Но гностическая концепция путешествия как восхождения через сферы с постепенным «вычитанием» прослеживается еще долго в мистической и литературной традиции. Тысячу лет спустя после создания *Поймандра* Омар Хайям писал:

Я взошел через седьмые врата от центра земли,
Я поднялся и на троне Сатурна воссел,
И многие узлы развязались на этом пути.
Но только не главный узел человеческой судьбы.
Там была дверь, к которой я не нашел ключей,
Там была завеса, за которую не проник мой взгляд,
Короткий разговор там был о «Ты» и «Я».
Но вот уж боле нет ни «Ты», ни «Я».

(Рубаи 31 – 32; подстрочное переложение
по английскому переводу Фицджеральда)

Другая версия восхождения, менее одухотворенная, имеет более зловещую сторону. С тревогой и страхом душа предчувствует свою будущую встречу с ужасными архонтами этого мира, пытающимися предотвратить ее уход. В этом случае гносис имеет две цели: с одной стороны, придать душе магическое качество, благодаря которому она становится неуязвимой и, возможно, даже невидимой для бдительных архонтов (таинства, пройденные в этой жизни, могут обеспечить обретение незримости); с другой стороны, наставить человека в пользовании именами и могущественными формулами, что также может облегчить прохождение, и такое «познание» является одним из значений

термина «гносис». Тайные имена архонтов известны, и это необходимое условие прохождения через их сферы — языческий автор Цельс, писавший об этих верованиях, осмеивает тех, кто «послушно выучил сердцем имена стражников» (Origen *Contra Celsum* VII. 60). Так как эта часть «гносиса» является грубо магической, формулы, с которыми обращаются к архонтам, раскрывают значительные аспекты гностической теологии. Мы цитировали одну из них выше (с. 135) и добавляем здесь несколько примеров. Епифаний читал в гностическом Евангелии от Филиппа:

Господь открыл мне, что должна сказать душа, когда восходит на небеса и как она должна отвечать каждой высшей силе: «Я пришла познать себя, и я собрала себя отовсюду, и я не от семени архонта, но искоренила его и собрала рассеянные члены, и я знаю того, кого ты сотворил: я из тех, кто свыше». И так она освобождается.

(Ephiph. *Haer*. 26. 13)

Ориген в своем точном отчете об офитах трактует полный список их ответов, даваемых «неизменно сковывающим врата архонтам», из которого мы приводим следующие два. К Иалдаваофу, «первому и седьмому»:

...Я, будучи словом чистого Нуса, совершенной работой Сына и Отца, рождением символа, запечатленном на характере Жизни, — я открыл врата в мир, которые ты запер своим эоном, и, преодолев твои силы, освободился. Можешь благодарить меня, Отец, и будь со мною.

К Саваофу:

Архонт пятой силы, правитель Саваоф, что отстаивает закон своего творения, теперь низложенный милостью, что более сильна, чем твоя пятая сила, и созерцает символ, неуязвимый для твоего искусства[110] *и позволивший мне пройти.*

(Origen *Contra Celsum* VI. 31)

Очевидно, что эти формулы имеют силу пароля. Что же тогда интересует архонтов, в противоположность массовому исходу душ из мира? Гностический ответ на этот вопрос встречается у Епифания:

Они сказали, что душа — это пища архонтов и Сил, без которой они не могут жить, потому что она — роса свыше и дает им силу. Когда она насытилась знанием... она взошла на небеса и дала защиту перед каждой силой и так поднялась позади них к высшим Матери и Отцу Всего, откуда она спустилась в этот мир.

(Epiph. *Haer*. 40. 2)

В *Поймандре* мы ничего не слышали о злых Правителях, хотя субъект их правления, называемый Судьбой, четко определяется как несчастье Человека и нарушение его изначальной верховной власти. Это ставит вопрос о теологической природе творения, и таким образом мы приходим, наконец, к разгадке первой части видения, обращенной к первым этапам космогонии. Вся часть откровения, предшествующая рождению Человека (4 – 11), делится на следующие подразделы: непосредственное видение первой фазы космогонии, предваряющее действительное творение (4 – 5); объяснение его сути Поймандром (6); продолжение и завершение видения, открывающего разумный мир в Боге, после чего был создан чувственный (7). С этого момента видение оборачивается слушанием, то есть подлинная история творения вербально объясняется Поймандром посвященному теперь слушателю. Параграф 8 говорит о происхождении природных стихий: связь этого указания с первым этапом видения (4 – 5) представляет загадку, к которой мы теперь главным образом и обращаемся. Параграфы 9 – 11 касаются порождения Демиурга первым Богом, сотворения им семи планетарных сил и их сфер, приведения в движение всей системы и, в заключение этого переворота, создание неразумных животных из низших природных стихий. Из событий, последовавших за появлением Демиурга в теологической схеме, только вырвавшееся из Природы в высшие сферы Слово требует пояснения. Что до остального, мы интересуемся только преддемиургическими этапами.

Первое, на чем мы останавливаем наше внимание, это визуальное содержание начала откровения, которое делает зрителя очевидцем первых начал. Божественный Свет и свернувшаяся, подобно змее, Тьма знакомы читателю этой книги как первичные принципы. Однако в данном представлении следует отметить две особенности. Первая заключается в том, что видение начинается с творения света и что только «после всего» в одной из его частей появляется Тьма, спустившаяся вниз: из этого можно сделать вывод, что эта тьма не изначальный принцип, возникший одновременно со светом, но каким-то образом из него вышедший. Другой особенностью является критическое замечание о том, что мрачный или горестный крик поднялся из взволнованной Тьмы. Мы сейчас обратимся к вопросам, поставленным обоими этими утверждениями.

Как первая отдельная ипостась высшего Нуса, Слово происходит из божественного Света и «овладевает» влажной природой, это «овладение» рассматривается как тесный союз с влажной природой, в которой сохранялось Слово, пока не было освобождено работой Демиурга. К тому моменту от присутствия Слова в темной природе выделились светлые и тяжелые элементы (лишь частично соотносящиеся с землей и водой, которые появились позже, в демиургической фазе): это разделение хаотической материи является главной космогонической функцией Логоса (Слова), но чтобы дать Ремесленнику (Демиургу) закрепить это разделение, Логос должен остаться в пределах этой природы. Логос здесь отчетливо является принципом порядка в греческом смысле, но в то же время божественной сущностью, и как таковой неизбежно включен в то, на что он действует.

В параграфе 7 зритель, которому предписано внимательно смотреть на свет, распознает там бесчисленные силы и открывает, что сам свет является не однородным пространством, но организуется в космос, который, как говорит ему Поймандр, является архетипической формой; в то же время он видит огонь, «сдерживаемый мощной силой», и эта сила может быть только Логосом, изнутри сохраняющим разделенные стихии на их месте[111], огнем, внешней периферией, вырвавшейся из влажной природы. Согласно этому объяснению, начало второго видения представляет не только новую фазу космогонического процесса, но краткое повторение результата первой на более высоком уровне понимания; и это, если гипотеза правильна, представляет решающее значение для интерпретации следующего, приводящего в недоумение параграфа (8).

Точно так же, как и в параграфе 7, зритель узнает несколько больше о свете, который он видел прежде, так что в этом параграфе он спрашивает и получает разъяснение о том, что уже сформировало *визуальный* субъект первого видения: происхождение стихий природы. На заданный им вопрос: «Откуда они поднимаются?» — мы ожидаем ответа: «Из влажной природы, отделенной действием Слова»; и влажная природа, если развивать мысль дальше, пришла из ненавистной Тьмы при последнем ее изменении; и тогда останется решить вопрос — откуда пришла Тьма, если ее не было там с самого начала? — как это следует из первого видения: и это будет точно вопрос вопросов, с которым весь неиранский гностический дуализм должен, наконец, столкнуться

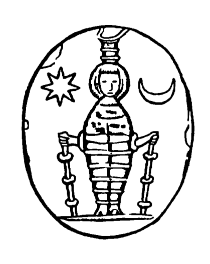
и ответ на который формирует главное содержание оригинальных спекуляций валентинианского типа. Их общий принцип заключается в том, что слом или затемнение в пределах божественности должны считаться ответственными за существующее разделение реальности. Теперь, видя, что все другие объяснения оставляют нас в еще худшем положении, моим предположительным утверждением будет то, что *Boulé* (Воля) Бога, введенная в этом параграфе и возникшая столь внезапно, нигде далее не упоминаемая, является альтернативой стигийской Тьме первого видения и как таковая представляется изолированным рудиментом сирийского типа спекуляции, который каким-то образом включается в это повествование. Главным моим аргументом является роль Логоса в обоих случаях. Как влажная природа, после того как Логос «овладел ею», разделяется на стихии, так женственная Воля Бога, «заполучившая» Логос, организует себя «согласно своим собственным элементам». Дополнительную особенность в последнем случае представляет то, что Boulé приказывает себе «в подражание» архетипическому порядку осознать себя через Логос; то есть Boulé является более независимым агентом, чем влажная природа первого видения. Также, кроме «стихий», которые составляли суть вопроса, отмечается *физическое* «потомство» Boulé, которое предположительно воплощается в ее вкладах в божественное творение. Обе трактовки подчеркивают ее примечательное родство с фигурой Софии сирийского гносиса. Иными словами, Boulé представляет собой вариацию того спорного божественного персонажа, допускающего падение, с которым мы впервые встретились в Эннойе Симона Волхва[112].

Критической точкой предлагаемой аналогии Boulé и «влажной природы» является значение выражения: она «овладела» Логосом. К счастью, такое же выражение повторяется в союзе Природы и Человека, где оно не только имеет совершенно очевидное сексуальное значение, но и развивается в описании того, как в этом союзе Природа полностью впитала только что «полученного» его. (14). Если это то, что случилось и с Логосом, «полученным» Boulé, тогда он, подобно Антропосу до него, нуждается в освобождении от этого погружения. И действительно, мы находим, что первым эффектом от сферической организации макрокосма Демиургом является прыжок Логоса вверх из низшей Природы к родственному духу в высшую сферу. Теперь этот результат работы Демиурга полностью

согласуется с учением, наиболее выдающимся образом представленном в манихействе, но которое также встречается повсюду в гностицизме: космос организовывался *с целью* высвобождения божественного принципа, попавшего во власть низшей сферы на предкосмической стадии. Я не могу избавиться от ощущения, что все это приводит к взаимозаменяемости женственной «Воли Бога» и «влажной природы»: первая «овладевает» Логосом в значении этого термина в нашем трактате; а из второй он вырывается вверх к своему истинному назначению — построению вселенной, и это построение явилось, в сущности, изначальным «спасением».

Автор *Поймандра* включает в свое произведение лишь намеки на это учение. Освобождение Логоса через творение Демиурга является, на языке самого *Поймандра*, совершенно объяснимым благодаря тому факту, что при определенной и стабильной космической организации его присутствие в низшей Природе с целью сохранения разделенности элементов становится ненужным, так что он, можно сказать, освобождается скорее от своей задачи, чем от оков. Еще остается тот факт, что его общность с Boulé терминологически параллельна общности Человека с Природой, что даже отмечается в «потомке» этого союза: «души» как произведения Boulé, это поразительно похоже на то, что валентиниане говорили о своей Софии (см. стр. 189). Если мы затем снова посмотрим на две сущности, которые мы провозгласили альтернативными версиями одного метафизического принципа, Boulé Бога и первую Тьму, у нас возникнет, разумеется, возражение, что некоторые позднейшие атрибуты, такие как омерзительность и сходство со змеем, соответствуют только изначальной, антибожественной Тьме иранского типа, а не божественной Софии, затемненной и отдаленной от источника. Но в равной степени примечательно и то, что эта Тьма появляется *после* Света и должна появиться *из* него (в противоположность иранскому типу), а также то, что она «стенает»; обе трактовки в большей степени соотносятся с доктриной Софии, нежели с первичным дуализмом.

Мы отмечаем, таким образом, в структуре *Поймандра*, больше за счет отдельных замечаний, чем за счет раскрытия темы произведения, слабое отражение того типа спекуляции, который мы представим ниже.



5

ВАЛЕНТИНИАНСКАЯ СПЕКУЛЯЦИЯ

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ПРИНЦИП ВАЛЕНТИНИАНСТВА

Валентин и его школа представляют кульминацию развития того типа, который мы назвали в нашем исследовании сирийско-египетским типом гностической спекуляции. Характерный для этого типа подход заключается в попытке разместить источник тьмы, а, следовательно, и дуалистического разрыва бытия, в пределах самого божества, и таким образом развернуть божественную трагедию, вытекающую из нее необходимость спасения и динамику самого этого спасения в виде последовательности внутрибожественных событий. Разумно понимаемый, этот принцип включает задачу отделения не только таких духовных фактов, как страсть, невежество и зло, но и истинной природы материи, в ее противоположности духу: ее истинное существование рассматривается с точки зрения божественной истории как таковой. И это воплощено в ментальных терминах; и более точно во взгляде на природу конечного результата творения как на божественную ошибку и неудачу. Таким образом, материя проявляет себя скорее как функция, нежели как субстанция, утверждение или «привязанность» абсолютного бытия, а также как застывшее внешнее выражение этого

бытия: ее внешняя стабильность поистине ничто, будучи остаточным продуктом нисходящего движения внутренней природы, она представляет собой самый нижний предел влияния изъяна в Божестве, как бы фиксируя его.

Теперь независимая от теоретического интереса религиозная значимость успешного выполнения этой спекулятивной задачи заключается в том, что в подобной системе «знание» наряду с его отсутствием, «невежеством», восходит к онтологической позиции первого порядка: оба являются принципами объективного и общего существования, а не просто результатом субъективного и частного опыта. Их роль конструктивна для реальности в целом. Результат божественного погружения в нижний мир — «невежество» — здесь представляется не бытием, что обычно в гностической мысли, а скорее первопричиной того, что вообще произошло в нижнем мире, его порождающим принципом в той же степени, что и составляющей его субстанцией: однако наличествуют многочисленные промежуточные стадии, через которые материя, представляющаяся конечной, связана с одним высшим источником, в ее существовании отражается затемненная и самоотчуждающаяся форма того, чему она противоположна — невежество, ее основополагающий принцип, видится затемненной формой его противоположности, знания. Знание является изначальным условием Абсолюта, первичным явлением, а незнание не просто нейтральным отсутствием его в субъекте, не относящимся к познанию, но происходящим нарушением, частью Абсолюта, идущей от его собственных побуждений, где в результате возникает негативное условие, все еще связанное с изначальным условием знания, представляющее утрату или искажение последнего. Оно является, следовательно, производным положением, подлежащим вследствие этого отмене наряду с его внешним выражением, или гипостатизированным продуктом: материальностью.

Но если это — онтологическая функция «неведения», тогда «познание» также предположительно имеет онтологический статус, далеко превосходящий любую простую нравственную или психологическую значимость; и призыв к искуплению, сделанный в его интересах во всей гностической религии, получает здесь метафизическое обоснование в учении об общем существовании, которое делает его единственно убедительным и достаточным средством спасения, и это

спасение в каждой душе — космическое событие. И если не только духовное условие существования человеческой личности, но также истинное существование вселенной обусловлено результатами неведения и воплощением неведения, тогда любое личное вдохновение «знанием» помогает снова разрушить общую систему, основанную на этом принципе; и как таковое знание, наконец, переносит саму личность в божественную сферу, оно также играет свою роль в воссоединении частей ослабленного божества.

Таким образом, этот тип решения теоретической проблемы первых начал и причин дуализма мог бы удачно обосновать абсолютную позицию гносиса в сотериологической схеме: будучи определенным условием спасения, все еще требующим сотрудничества с таинствами и божественной милостью, будучи средством средств, он как таковой становится адекватной формой спасения. Здесь нашло воплощение изначальное стремление всей гностической мысли. Познание не только действует на познающего, но и сознает самое себя; и каждым «частным» актом познания объективная основа бытия сдвигается и изменяется; субъект и объект одинаковы по сути (хотя не измеряются по одной шкале) — существуют принципы мистической концепции «познания», которые еще могут иметь рациональную основу в соответствующих метафизических посылках. Гордые тем, что их система, в сущности, действительно предоставляет решение спекулятивной задачи, понимаемой таким образом, и действительно предлагает теоретическую основу для утверждения мистической достаточности «гносиса самого по себе», валентиниане могли сказать, отвергая все мистические ритуалы и таинства:

Не следует творить ни мистерию невыразимой и невидимой силы через тленные предметы творения, которые мы видим, ни мистерию немыслимого и нематериального бытия через чувственные и материальные вещи. Совершенное спасение есть само условие невыразимого величия: так как от «Неведения» произошли «Повреждение» и «Страсть»[113]*, вся система, выросшая из Неведения, исчезла благодаря знанию. Таким образом, познание есть спасение внутреннего человека; и оно не материально, не для тленного тела; оно не является физическим, и даже для души является результатом повреждения и сильного стремления к духу: духовное, следовательно, также должно быть [формой] спасения. Тогда через познание спасается внутренний, духовный*

человек; так что для нас достаточно познания вселенского бытия: это — истинное спасение.

(Iren. I. 21. 4)

Это великое «пневматическое уравнение» валентинианской мысли: лично-человеческое событие пневматического познания является обратным эквивалентом докосмического вселенского события божественного неведения и его искуплением того же онтологического порядка. Реализация знания в человеке является в то же время действием в общей канве бытия.

Мы предвосхитили результат валентинианской спекуляции и должны теперь представить саму систему в доказательство наших выводов. Мы встречались прежде в гностической мысли с двумя различными символическими фигурами, представляющими в своей судьбе божественное падение, — мужественным Первочеловеком и женственной Мыслью Бога. В типических системах сирийско-египетского гносиса последняя, олицетворяющая подверженную ошибкам сторону Бога, известна под именем «София», т. е. «Мудрость», парадоксальное имя с точки зрения истории заблуждения, в которой она стала главным действующим лицом. Обретя божественную ипостась уже в постбиблейской иудаистской спекуляции, Мудрость (chokmah) представляла собой помощника или представителя Бога в творении мира, подобного альтернативной ипостаси «Слова». Теперь эта фигура, или по крайней мере ее имя, слилась в гностической мысли с богиней луны, плодородия и любви ближневосточной религии, с формой, чья двусмысленная фигура, занимающая всю лестницу от самого высокого до самого низкого, от наиболее духовного до чрезмерно чувственного (что выражено в сочетании «София-Пруникос», «Мудрость-Блудница»), для нас темна, и мы не можем даже гипотетически ее реконструировать, утеряв доказательства существования промежуточной стадии. Уже у Симона этот образ был полностью разработан в гностическом смысле. Но психологическая разработка ее судьбы все еще является рудиментарной, ее падение скорее имеет природу неудачи, чем основывается на внутренней мотивации. В других системах, относящихся к валентинианской форме, рассказ о Софии становится предметом все более пространных разработок, со все более увеличивающейся в них ролью психологии.

Наиболее близки к валентинианской форме барбелиоты, описанные Иринеем (I. 29), знания о которых недавно

пополнились благодаря Апокрифу Иоанна. Они, подобно офитам (ibid, 30), считают необходимым при обзоре многочисленных условий, воплощенных в женственной стороне Бога, разделить саму эту сторону на высшую и низшую Софию, где последняя представляет падшую форму первой и является носителем всего божественного несчастья и пренебрежения, последовавших за падением. В обоих системах различие выражается разделением имен: изначальная женственная сторона Бога называется барбелиотами «Барбело» (возможно, «Дева») и «Эннойя», офитами — «Святой Дух» (у барбелиотов это одно из имен падшей формы); имя «София» в обеих закреплено за ее несчастной эманацией, также называемой «Пруникос» и «Левая». Это удвоение Софии наиболее полно разработано в валентинианской системе. Особенная близость барбелиотов к валентинианам заключается в их развитом учении о Плероме[114] и использовании понятия эманаций, представлении о ступенчатом произведении первой из божественного единства, различные стороны которого представляются через абстрактные имена последних[115].

Валентин и его последователи занимались трактовкой той же самой спекулятивной темы с тем же формальным значением, но на более высоком уровне теоретической дисциплины и духовного различения. Наши аналитические замечания в начале этой главы указывали на двойную задачу, которую валентинианская спекуляция ставила перед собой: с одной стороны, показать самопобуждение божественного падения без вмешательства или даже пассивного участия внешней силы, а с другой стороны, объяснить саму материю как духовное условие существования вселенского субъекта. Мы не провозглашаем, что эти две темы представляли только теоретический интерес для валентиниан (или даже что для них интеллектуальная сторона имела, в общем, большую религиозную значимость, чем образная); но трактовка этих специфических тем, определенно представляющая наиболее оригинальную часть их мысли, подтверждает их вклад в общую гностическую доктрину, который оправдывает наше представление о них как о наиболее совершенных представителях целого типа.

Валентин, основатель школы, родился в Египте и получил образование в Александрии; он учился в Риме между 135 и 160 гг. н. э. Он — только один из гностиков, имевших целый ряд известных последователей, из которых наиболее значительными были Птолемей и Марк. Они сами были глава-

ми школ и пропагандистами своих собственных версий валентинианской доктрины. Спекулятивный принцип валентинианства действительно побуждал его приверженцев к развитию основных идей; и в сущности мы лучше знаем это учение в нескольких версиях и разработках второго поколения, чем в исконном варианте учения самого Валентина, от которого очень немногое сохранилось в отчетах Отцов[116]. Насколько беспрепятственной и изобильной была спекуляция этой школы, насколько велико было разнообразие версий доктрины, можно увидеть из того факта, что о разработке Плеромы мы читаем у Иринея, Ипполита, Епифания, а фрагменты Феодота содержат не менее семи версий (не считая версии Марка), которые местами значительно расходятся и показывают большую независимость индивидуальной мысли. Мы слышим теоретические дискуссии по определенным пунктам, по которым школа разделяется на несколько ответвлений. Ириней говорит о валентинианах, что «каждый день каждый из них открывает что-то новое, и никто из них не считается совершенным, если он не работает таким образом» (I. 18. 5). Мы можем это хорошо понять, вникнув в истинное содержание задачи, поставленной валентинианским типом гностической теории. Возможно, что полнота спекуляции была достигнута только в работе ведущих последователей. Что касается ответвлений, о которых мы упомянули, мы слышим об анатолийской ветви, известной нам главным образом по фрагментам из Феодота, кроме того, о более полно документированной италийской ветви, к которой принадлежал Птолемей, очевидно, самый известный из основателей системы. В последующей сокращенной реконструкции мы следуем в основном общему отчету Иринея (дополняемому Ипполитом) о «валентинианах», относящемуся, вероятнее всего, главным образом к Птолемею, и только время от времени сопоставляем другие версии. Там, где это уместно, мы будем вставлять цитаты из недавно найденного Евангелия Истины[117], которые придают новую и иногда поэтическую окраску рассказу об учении. Здесь невозможно провести полную интерпретацию часто загадочного и всегда глубоко символического материала, поскольку для этого потребовалась бы отдельная книга[118]. Мы можем только надеяться, что общие позиции, изложенные в наших вступительных замечаниях и комментариях, вставляемых по ходу отчета, помогут читателю воспринять соответствующие стороны этой неоднозначной и, при всей ее странности, пленяющей системы.

СИСТЕМА

РАЗВИТИЕ ПЛЕРОМЫ

Мистерии первых начал вводятся такими торжественными словами: «Нерушимый Дух приветствует нерушимых! Для вас я отмечаю тайны безымянного, невыразимого, наднебесного, которое невозможно постигнуть ни через власти, ни через силы, ни через низшие бытия, ни даже через все это вместе, но что открывается в Эннойе Непреложного» (Epiph. Haer. 31. 5. 1f.). И тайна та и является самой доктриной.

В невидимых и безымянных высотах присутствовал совершенный предсуществующий Эон. Его имя — Предвечный, Пред-Отец и Хаос. Ничто не может постичь его. Неизмеримую вечность он оставался в глубочайшем покое. С ним была Эннойя (Мысль), также именуемая Милостью и Тишиной[119]. И однажды у Хаоса возникла мысль перенести себя в начало всех вещей, и он заронил этот замысел, подобно семени, в лоно Тишины, что была с ним, и она зачала и породила Разум (Нус: мужского рода), который подобен и равен своему прародителю и единственный постигает величие Отца. Он также называется Только-Рожденный, Отец и Начало всех начал. Вместе с ним родилась Истина (Алетейа: женского рода), и это была первая Тетрада: Хаос и Тишина, потом — Разум и Истина[120].

Только-Рожденный, осознавший, с каким намерением он был произведен на свет, со своей стороны, замыслил со своей супругой диаду Слова (м.) и Жизни (ж.), следуя Отцу всех вещей и началу, и матери форм всей Плеромы. Из них произошли Человек и Церковь (Экклезиа: женского рода), и это была изначальная Огдоада. Эти Эоны, произведенные сиянием Отца, возжелали восхвалить Отца своими собственными творениями и произвели дальнейшие эманации. Из Слова и Жизни произошли десять дополнительных Эонов, с Человеком и Церковью — двенадцать, так что из Восьми, Десяти и Двенадцати образовалась Полнота (Плерома) из тридцати Эонов в пятнадцати диадах. Мы опускаем после Огдоады подробности этого процесса рождения и только указываем, что имена последующих двадцати двух Эонов представляют абстракции типа первых восьми, то есть искусственные образования, а не соответствующие имена из мифологической традиции. Последним женственным Эоном в цепочке эманаций является София. «Плерома» — стандар-

тный термин для полностью выраженного многообразия божественных особенностей, общепринятое число которых — тридцать, формирующих иерархию и вместе составляющих сферу божественного. Обыкновенно Пред-Отец, или Хаос, входит в их число, но даже это правило допускает исключение[121].

КРИЗИС В ПЛЕРОМЕ

Плерома — не однородное собрание. Только-Рожденный Разум единственный, что и вытекает из его имени, может знать Пред-Отца: для всех других Эонов он остается невидимым и непознаваемым. «Это было великим чудом, что они были в Отце, не зная Его» (GT 22. 27f.). Потому только Нус получал удовольствие от созерцания Отца и наслаждался его безграничным величием. Теперь он пожелал приобщить к величию Отца и другие Эоны, но Тишина удерживает его волей Отца, который хочет привести их всех к размышлению об их Пред-Отце и к желанию искать Его. Так Эоны лишь тайно стремились созерцать породившего их племя и искать корень без начала. «Действительно Весь [мир Эонов=Плерома] искал Того, от кого он произошел. Но Весь он был внутри Него, того, кто Непостижим и Непознаваем, который превыше всякой мысли» (GT 17. 4 – 9). (Это — начало кризиса в Плероме, так как ее гармония замкнута в границах ее естественного порядка, и это наблюдение присущего им самим ограничивает ее членов, которые еще являются таковыми; будучи духовными субъектами, они не могут отказаться от сильного желания узнать больше, чем позволяют их ограничения, и таким образом уничтожить расстояние, отделяющее их от Абсолюта.) Последняя и самая молодая из Эонов (и потому внешняя), София пошла дальше всех и узнала страсть вне объятий своего супруга. Эта страсть произошла и росла от близости Разума и Истины, но теперь заразила Софию и проявилась у нее так, что она преступила границы своего разума, по-видимому, из любви, в действительности — из глупости и самонадеянности, поскольку она не имела такого единения с Отцом, как Только-Рожденный Разум. «Забвение не возникло вблизи Отца, хотя оно возникло из-за Него» (GT 18. 1 – 3). Страсть была поиском Отца для нее, стремившейся постичь его величие. В этом стремлении она потерпела поражение, ибо то, что она пыталась сделать, было невозможно; и так она ощутила в себе великое страдание. Валентиниане рассказывают о глубине Хаоса[122], в который,

влекомая своим желанием, она проникала все глубже и глубже; и в конце она была поглощена его блаженством и растворилась в общем бытии, но она не одолела силы, что объединила Все и не подпускала ее к невыразимому Величию. Эта сила называется Пределом (horos): благодаря ему она остановилась, возродилась и вернулась к себе, и поняла, что Отец непостижим. Так она отказалась от своего былого намерения и страсти, порожденной им[123]. Однако они теперь существовали сами по себе как «бесформенная сущность».

ПОСЛЕДСТВИЯ КРИЗИСА
ФУНКЦИЯ ПРЕДЕЛА

Страсть и открытие Софии имели результатом выход из Плеромы. Бесформенная сущность, которую она породила в своем стремлении к невозможному, является воплощением ее страсти; и в сущности этой отражалась ее судьба, ее затрагивали различные эмоции: печаль, страх, замешательство и потрясение, раскаяние. Эти эмоции также воплотились в бесформенность, и их полный набор, разработанный в многочисленных вариациях отдельными мыслителями, играет важную онтологическую роль в системе: «Отсюда, из неведения, печали, страха и потрясения, материальная субстанция обрела свое первое начало» (Iren. I. 2. 3.). «Это было неведение, относящееся к Отцу, который произвел Боль и Ужас. Боль стала густой, подобно туману, так что никто не мог видеть. Так Ошибка подтвердилась [т. е. ее предполагаемое существование]. Она произвела собственную Материю в Пустоте» (GT 17. 9 – 16). Действительное изменение материи происходит только на стадии, представленной низшей Софией, когда мы к ней обращаемся. Первая София, как мы слышали, была очищена и упорядочена Пределом и воссоединилась со своим супругом; таким образом целостность Плеромы была восстановлена. Но ее Намерение, однажды выношенное и ставшее действием, не могло остаться просто невыполненным: вместе со Страстью, им вызванной, оно отделилось от нее, и, пока она оставалась в пределах Плеромы, было благодаря Пределу выброшено из нее. Как естественный порыв Эона, этот отдельный комплекс ментальных утверждений теперь гипостатизирует духовную субстанцию, однако бесформенную и нестройную, являющуюся «уродцем», порожденным без идеи. Исходя из этого, ее называют также «бессильным и женственным плодом».

Предел выполняет, следовательно, двойственную функцию: упорядочения и отделения, в первом случае он называется Крест, во втором — Предел. Обе функции локализуются в двух различных местах: между Хаосом и остатком Плеромы, чтобы оградить порожденные Эоны от непорожденного Отца, в этом плену он встречает Софию в ее слепых поисках; а также между Плеромой в целом и внешним миром, т. е. в качестве ограждения Плеромы от изгнанной субстанции страсти, чтобы охранять ее от нарушений, вновь проникающих извне[124]. В финале изложенной драмы подчеркивается только роль предела на внешних границах: «Он отделяет космос от Плеромы» (Фрагменты Феодота, 42. 1). Его более духовные функции, такие как восстановление Плеромы в ее гармонии, последовательно переходят к Христу, оставляя Пределу в основном роль хранителя. Значение этой специфической фигуры, появляющейся только в связи с ошибкой Софии, происходящей не из самой Плеромы, состоит в том, что из-за заблуждения Софии в божественном порядке произошли значительные изменения, которые сделали подобную функцию необходимой: она обретает полноту не сама по себе, но только в противоположность негативному аспекту, приходящему извне. Эта негативность, являющаяся следствием того нарушения, которое произошло через превращение и отделение Софии, гипостатизировалась в позитивную область как таковую[125]. Только этой ценой могла Плерома избавиться от нее. Таким образом, Предел не был задуман в изначальной структуре Полноты, т. е. свободного и адекватного самовыражения божества, но был решительно необходим как принцип упорядочения и сохранения отделения. Появление этой фигуры, следовательно, является символом начала дуализма, диалектически вырастающего из изначального Бытия как такового.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПЛЕРОМЫ

Так как неведение и бесформенность появились в пределах Плеромы, глубокое смятение постигло Эоны, которые больше не чувствовали себя в безопасности, опасаясь, что что-то случится с ними. Также продолжительное существование продукта излеченного неведения, бесформенности, хотя и изгнанной, являлось в этих условиях постоянным укором Софии, которая была полна сожалений об «уродце» и беспокоила Эоны своими вздохами. Поэтому

они объединились в молитве к Отцу и добились от него эманации новой пары Эонов, Христа и Святого Духа, которые были наделены двойственными обязанностями: в пределах Плеромы восстанавливать истинную безмятежность; и, как условие этого, позаботиться об оставшейся бесформенности и придать ей форму. Так Христос (как мужская часть представленной пары) — первый и единственный Эон, который играл роль по обе стороны Предела, тогда как Эон Иисус, порожденный несколько позже, был уже предназначен полностью для внешней миссии.

Таким способом это развитие вышло мало-помалу вовне из-за необходимости, навязанной неудачей, которая, однажды случившись, теперь сохраняется в реальности и требует возмещения. Вначале, чтобы избавить Эоны от бремени подобной судьбы, Христос создал новую гармонию в Плероме, посвятив Эоны в непознаваемость Отца, т. е. принеся им гносис («что же было Всем, в чем они нуждались, как не Гносис Отца?» — GT. 19. 15 f.) и примирив их с их распределенными ролями, так что осознание духовного единства, объединившего их во всех их различиях, больше не позволяло возникнуть отдельным стремлениям. Так они добились совершенного покоя. Как плод их нового единства, они все вместе, каждый вкладывая лучшее от своей сущности, произвели дополнительный (непарный) Эон, Иисуса, в котором Полнота была как бы собранной воедино и который символизировал воссоединенное единство Эонов. Этот «совершенный плод Плеромы», содержащий все ее элементы, позже как Спаситель выносит себя из Полноты в Пустоту, в которой оставшаяся часть нарушения, тем временем «сформированная» Христом, все еще ожидает спасения[126].

СОБЫТИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ

Вначале Христос, заботившийся о бесформенном остатке, все еще занимался своей собственной задачей восстановления места Плеромы, видя, что при печальных обстоятельствах появления «уродца» и вследствие отчаяния его матери это место может не сохраниться. Простое уничтожение того, что было сделано, невозможно: даже ошибку мысль Эона превратила в реальность и живет под ее воздействием. Теперь Намерение, или Желание, Софии, гипостатизированное отдельно от нее, является новым личностным бытием:

низшей Софией, или Ахамот[127]. Мы слышали прежде, что это Намерение вместе со Страстью «выпало в пространства Тени и Пустоты» и что оно теперь находится за пределами Света и Полноты, бесформенный и нескладный уродец. Христос, распятый на Кресте[128], придал ему своей властью первую форму, видоизменил субстанцию, но еще не «сообщил» о знании, после чего он оградил Плерому Пределом, оставив его с пробудившимся осознанием его отделения от Плеромы и возникшим желанием попасть обратно. Это начинает задачу искупления, завершение которой требует долгого пути страдания и успешных божественных вмешательств. Так как Христос в действительности не покинул Плерому, его основная задача оставалась там, и так как, с другой стороны, несовершенная женственная ипостась могла стать совершенной только через постоянное духовное сочетание в парах, ее первое формирование за Крестом было всем, что Христос мог сделать для нее[129].

СТРАДАНИЯ НИЗШЕЙ СОФИИ

Обретя сознание через упорядочение, произведенное Христом, покинутая София стремительно стала искать исчезнувший свет, но не могла достичь его из-за Предела, ограничившего ее продвижение. Она не могла преодолеть его из-за своего соприкосновения с изначальной Страстью и насильно была оставлена во внешней тьме, где стала жертвой всяческих страданий. В них она повторяет на своем уровне последовательность эмоций, пережитых ее матерью в Плероме, с той лишь разницей, что эти страсти теперь обрели форму определенных положений бытия, и как таковые они смогли стать субстанцией мира. Затем эта субстанция, как физическая, так и материальная, явилась ничем иным, как самоотчужденной и затемненной формой Духа, бездеятельной в привычных условиях и превратившейся из внутреннего процесса во внешний факт. Насколько важен этот пункт спекуляции для валентиниан, показывает просто число вариантов, в которых ряд эмоций представлялся и обозначался через систему соответствующих двойников с точки зрения «субстанции»[130]. Действительно, взаимосвязь эмоций и элементов не зафиксирована в деталях, она варьируется в значительной степени от автора к автору, а порой даже в рамках мысли одного и того же автора, показывая, как субъект снова и снова обдумывает

этот вопрос. Отчет, который мы главным образом используем, предлагает следующий ряд эмоций Софии: печаль от того, что она не может получить власть над светом; страх от того, что после света ее может покинуть и жизнь; смущение, вытекающее из них; и все они соединяются в основном качестве — неведении (которое принимается за «привязанность»). Присутствовало и еще одно состояние: поворот (обращение) в сторону Подателя Жизни. «Затем это стало структурой и субстанцией[131] Материи, из которой состоит этот мир; от поворота назад берут начало вся Душа мира и Демиург; из страха и печали начинается остальное». В цифровой символике, которая постоянна лишь в этой части спекуляции, мы находим всего пять привязанностей: четыре негативных и совершенно темных («страсти» в узком смысле), одну позитивную или наполовину светлую. Последняя, называемая здесь «поворот назад», а повсюду (у Ипполита) также «просьба» и «молитва», является источником всего психического в мире, который располагается между материей и духом. Четыре слепые страсти являются, разумеется, первоисточниками традиционных четырех элементов материи. Как определяется специфическая позиция «неведения» в качестве общего знаменателя трех других в этой взаимосвязи, мы увидим позже. Что касается этих трех других, «печаль» и «страх» наиболее постоянно отмечаются в перечислениях, «смущение» (aporia) иногда заменяется «ужасом» или «потрясением» (explexis), иногда триада становится тетрадой при добавлении «смеха», чьим физическим коррелятом является светящаяся субстанция во вселенной (напр., от солнца и звезд, которая воспринимается отличной от огня): «Теперь она плакала и печалилась, потому что она была оставлена одна во Тьме и Пустоте; и вот, вспоминая о Свете, который покинул ее, она стала веселиться и смеяться; вот она снова впала в печаль, и снова смутилась и изумилась» (Iren. I. 4. 2).

ПОРОЖДЕНИЕ МАТЕРИИ

После того, как Мать прошла через все страсти и, едва появившись, обратилась с просьбой к исчезнувшему свету Христа, Эоны пожалели ее, и так как сам Христос не мог снова покинуть Плерому, они послали «общий плод» Плеромы, Иисуса, быть супругом внешней Софии (он — единственный из Эонов, произведенный без супруги) и исцелить ее от страстей, от которых она страдала в поисках Христа. Его сопро-

вождали ангелы, которые были отправлены с ним как его провожатые. Выйдя из Плеромы, он нашел Софию в четырех первых страстях: страхе, печали, смущении и мольбе, и он исцелил ее от них, передав ей «весть» о знании (ее предыдущее «формирование» Христом включало только одну субстанцию). Он отделил от нее эти страсти, но он не предоставил их самим себе, как было сделано с высшей Софией; с другой стороны, он не мог просто уничтожить их, так как они уже стали «привычным и действительным положением» в их вечном становлении, особенно для Софии. Следовательно, он только отделил их от Софии, то есть воплотил в независимые субстанции и закрепил их за ними. Так, благодаря появлению Спасителя, София, с одной стороны, освободилась от своих страстей, а с другой стороны, они были закреплены снаружи[132]; и таким образом Спаситель в результате «потенциально» вызвал (сделал возможным) демиургическое творение. Из невещественной привязанности и элементов он обратил страсти в материю, которая все еще не была вещественной; но затем он придал им объем и естественное стремление войти в состав и форму тел, так что произошли два типа субстанции: дурная — из страстей, испытанных до поворота назад, и Ахамот, свободная от своих привязанностей, радостно «обретающая» видение света вокруг Спасителя, т. е. от окружающих его ангелов, и из этого представления родился пневматический плод по их образу. Таково происхождение пневматического элемента в нижнем мире. (Составлено по Иринею, Фрагментам Феодота и Ипполиту.)

НАЧАЛО ОДИНОЧНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ (СТИХИЙ)

Как было отмечено выше, индивидуальное совпадение элементов со страстями варьируется значительным образом во многих версиях этой части доктрины. В основном они сходятся в том, что поворот назад или просьба имели результатом возникновение «души» мира, Демиурга, и всего физического, а из оставшихся страстей родились материальные элементы: например, из слез — влажная субстанция, из смеха — светящаяся, из печали и потрясения — более твердые элементы космоса; или «из потрясения (ужаса) и растерянности как из наиболее неоформленных условий — вещественные элементы космоса, а именно: земля, соответствующая твердости ужаса; затем вода, соответствующая

подвижности страха; воздух, согласующийся с мимолетностью[133] печали; огонь, однако, — неотъемлемая часть их всех, как смерть и разрушение, неведение же таится в трех страстях (Iren. I. 5, 4)[134]. Итак, три сущности произошли от опытов Софии: из ее страсти — материя; из ее поворота назад — душа; из полученного ею от Спасителя света после ее очищения — пневма. Эту последнюю сущность, идентичную ее собственной, она не могла подчинить какой-либо форме. Так она обратилась к формированию психической сущности, которая произошла от ее поворота назад.

ДЕМИУРГ И ТВОРЕНИЕ МИРА

Из психической субстанции низшая София сформировала отца и царя всего психического и материального, и он сотворил все, что пришло после него, хотя и не знал руководившей им матери. Он называется «отцом» правого, т. е. психического, «ремесленником» (демиургом) левого, т. е. материального, и «царем» всего этого, т. е. всего, что есть за пределами Плеромы.

Ошибка вырастила свою Материю в Пустоте, не зная Истины. Она обратилась к приданию формы созданию, пытаясь найти в красоте замену Истины... Не имея никаких корней, она оставалась погруженной в густой туман по отношению к Отцу, пока она готовила Деяния и Забвение, и Ужасы для того, чтобы привлечь с их помощью тех из Середины и лишить их свободы.

(GT 17. 15 – 35)

Он создал семь небес, которые в то же время были ангелами, над которыми он пребывал. Поэтому он также назывался «Гептада», а мать над ним — «Огдоада». В этой позиции он есть «Точка Середины»[135], под Софией, но над материальным миром, который он создал. В свою очередь, Мать, Огдоада, находится в середине, а именно над Демиургом, но под Плеромой, за пределами которой она пребывает «до конца».

Онтологическая связь Софии и Демиурга наилучшим образом выражена в утверждении: «София называется „пневма”, Демиург — „душа”» (Hippol. VI. 34. 1). Что касается последнего, мы встречаем в Демиурге валентиниан все особенности мирового бога, с которым мы уже теперь знакомы и потому можем остановиться на этом очень кратко: его неведение — первое, что выразительно подчеркивают валентиниане, — в наибольшей степени определяет его по отношению к тем, что над ним. Они, включая и его мать, остаются пол-

ностью неизвестными ему; а что касается его собственных деяний, он «бездумен и глуп, и не знает, что он делает и на что влияет» (Hippol. VI. 33), это позволяет его матери воплотить свои замыслы так, что он верит, будто они принадлежат ему самому[136]. На его неведении основывается вторая главная особенность, которую он разделяет с Демиургом общей гностической концепции: самонадеянность и самомнение, которым верит лишь он, провозглашая себя единственным и высочайшим Богом. Поскольку это нуждается в исправлении, его, наконец, просвещает София, и ее поучение приносит знание и признание того, что над ним; однако он держится в стороне от великой мистерии Отца и Эонов, в которую София посвятила его[137], не разгласив до того ни одному из его пророков — была ли это воля Софии или его собственная, не указывается, но понятно, что пневматическая миссия и посвящение не могут быть должным образом осуществлены психическим агентом. Чтобы передать спасительный гносис пневматическим элементам творения, София должна, следовательно, прибегнуть к своему агенту, воплощению Эонов Иисуса и Христа из Плеромы в личности исторического Иисуса. Его приход парадоксальным способом подготовлен пророками, которые были не только пророками Демиурга, но и устами Матери, неизвестными ему, часто передавали ее послания, которые поэтому связывались с мировым богом. С пророками не всегда обращались столь терпимо, и в одном месте они грубо названы «невежественными дураками, пророчествующими от глупого Бога» (Hippol. VI. 35. 1).

Более умеренное, осмысленное отношение к Законам Моисея, с другой стороны, выражено в Послании Птолемея к Флоре, написанном, чтобы ослабить сомнения дамы-христианки. Писатель прилагает усилия, чтобы с самого начала сделать ясными Законы Моисея, хотя они определенно исходят не от совершенного Отца и не от Сатаны, и не от мира, а являются работой бога Закона. Те, кто приписывает творение и закон злому богу, так же ошибаются, как те, кто приписывает Закон высшему Богу: первые ошибаются, потому что они не знают бога справедливости, последние — потому что они не знают Отца Всего. Из срединной позиции бога-законодателя вытекает срединная позиция по отношению к его Закону, которая, тем не менее, не идентична основной части Пятикнижия. Последнее содержит три элемента: заповеди от «Бога», от Моисея и от древних. Те, что от «Бога», снова делятся на три: чистое законодательство, не смешанное со злом,

которое Спаситель пришел не уничтожить, но дополнить, потому что оно было несовершенным (напр., десять заповедей); законодательство, испорченное низостью и несправедливостью, которое Спаситель уничтожил, потому что оно было чуждо его природе и природе Отца (напр., «око за око»); и законодательство символических вещей, пневматических и иномирных, которым Спаситель придал не буквальное и чувственное значение, а духовное (обрядовые законы). «Бог», который дал этот Закон, не был ни совершенным Отцом, ни дьяволом, а мог быть только Демиургом, создателем этой вселенной, отличной по сути от другой, находящейся посередине между ними и поэтому называемой «срединным принципом». Он хуже несотворенного совершенного Бога, но выше врага, ни благ, подобно первому, и ни зол и несправедлив, подобно второму, но в узком смысле зовется «справедливым» и судьей, справедливым в своем роде (хуже, чем Отец).

Этот наиболее милосердный и щедрый взгляд во всем Софийном гносисе, внутри и за пределами валентинианской школы. Зловещий Иалдаваоф барбелиотов, например, намного более близок к слиянию с фигурой врага (Сатаны). В конечном счете, развитие основной темы отражает не более чем вариации настроений[138], гораздо больше специфических особенностей мы встречали в связи с гностической «теологией» мирового бога, являющегося и демиургом валентиниан.

Творение мира в большей части валентинианских спекуляций освещено в русле общих гностических идей, с некоторыми подробностями, характерными для всей школы. Здесь могут быть отмечены две из них, связанные с Демиургом. Если Демиург является творением Матери из психической субстанции, то Дьявол, также называемый «Космократор», является творением Демиурга из «духовной субстанции злобы», которая, в свою очередь, произошла из «печали» (иногда из «растерянности»): и здесь мы сталкиваемся с более запутанным учением, что Сатана (с демонами), будучи духом (пневмой) злобы, знает о вещах свыше, тогда как Демиург, будучи только психической субстанцией, не знает (Iren. I. 5. 4). Если же читатель не может понять, как существование духа злобы, обладающего привилегией знания истинного духа, совмещается с онтологической позицией пневмы в системе, а обладание высшим гносисом без посвящения знающего — с кон-

цепцией спасения с помощью гносиса как такового, то он находится не в худшем положении, чем автор этой книги.

Другой оригинальной особенностью валентинианской концепции творения является ее пародийность, отсылающая нас к спорному вопросу о «платонизме» гностиков[139]. Мир был создан Демиургом, неосознанно выполняющим желание матери, по образу невидимого мира Плеромы. Его неведение, однако, было не полным, как показывает следующая цитата, которая подразумевает с его стороны, по меньшей мере, несоразмерное и искаженное представление о высшем мире:

Когда Демиург затем захотел также подражать безграничности, неизменности, бесконечности и безвременности высшей Огдоады (изначальным Восьми Эонам Плеромы), но не смог выразить их непреложную вечность, будучи сам плодом изъяна, он воплотил их вечность во времена, эпохи и великое число лет, в заблуждении, что числом времен он может представить их бесконечность. Так истина ушла от него, и он последовал лжи. Потому его работа исчезнет, когда закончится время.

(Iren. I. 17. 2)

Это, разумеется, пародия на известный отрывок из Тимея (37 C ff.), где Платон описывает творение времени как «трогательный образ вечности». Громадная пропасть, что отделяет дух этого подражания от его оригинала, будет очевидна каждому, кто возьмет на себя труд сравнить эти два отрывка.

СПАСЕНИЕ

Спекуляция о началах, представленная онтологией, на которой основаны все другие части валентинианского учения, является существенной стороной валентинианства. Валентинианская теория человека и его этики будет встречаться позже в разных контекстах. Что касается учения о спасении, мы представили принципиальную идею во введении к этой главе и указали на ее связь с сущностью спекуляции как таковой. И теперь мы на конкретном материале покажем, как валентиниане обосновывали метафизическую достаточность гносиса по отношению к спасению в истинной природе универсального бытия, выводя, как это они делали, существование и условия нижнего мира вместе с существованием и условиями сложной сущности «человека» из неведения Эона и сводя всю физическую

систему к духовным категориям. Валентинианская спекуляция как таковая, понимаемая в ее собственном духе, повторяет в виде познания путь падения, одиссею неведения, и таким образом вновь поднимает существование, которое является жертвой одного и агентом второго, из глубин, происхождение которых она описывает. «Совершенное спасение» определяется как «условие невыразимого величия», что было показано в отрывке из Иринея, процитированном на с. 176. Мы можем теперь добавить к нему несколько штрихов из Евангелия Истины, чье эллиптическое толкование идеи достаточно трудно понять во всех его спекулятивных тонкостях. «Когда-то Забвение [нижний мир] появилось, потому что они [Эоны] не знали Отца, следовательно, если они достигли познания Отца, то Забвение стало истинным примером не-существования. Оно, затем, явилось Евангелием Того, Кого они искали и кто [Иисус] открыл Совершенного» (GT 18. 7 – 14). Нам осталось только сказать о том, почему люди причастны спасению.

Мы возвращаемся к утверждению, что из возникших трех субстанций — материи, души и духа София могла «сформировать» только первые две, но не пневму, потому что они являются одинаковыми сущностями. Посему этот ее плод должен был пройти через мир, «проинформированный» о его прохождении. Демиург представляет собой невольное орудие в этом процессе. Как часть своего собственного творения и в завершение его он создал земного человека и вдохнул в него психического человека. Пневматического элемента, который Мать породила от видения ангелов, он не получил, потому что был сущностью Матери, и потому элемент этот мог быть тайно внедрен в его творение. Так, через его невольное посредство духовное семя было вложено в человеческие душу и тело, вынашиваясь там, как во чреве, пока оно не вырастало достаточно для того, чтобы достигнуть Логоса. Пневма пребывает в мире для того, чтобы обрести там окончательную форму, позволяющую получить конечное «просвещение» через гносис. Это — тайное оружие, которое Мать держала в уме при демиургическом творении. Сам гносис в конечном счете был принесен уже достаточно подготовленному человечеству Иисусом, объединенным с Христом, сошедшим в Иисуса-человека при его крещении в Иордане и отделившимся от него перед его страстями, так что Смерть была обманута. Страдание смертного Иисуса не что иное, как хитрость[140]. Истинная «страсть» была докос-

мической страстью высшей и низшей Софии, и она была тем, что сделало спасение необходимым, а не тем, что принесло спасение. Не было даже «изначального греха» человека, вины человеческой души: взамен этого существовала до-временная вина Эона, божественный переворот, искупление которого потребовало сотворения мира и человека. Так, мир, неведомый его непосредственному творцу, явился на благо спасения, а не спасение на благо того, что случилось при творении и с творением. И действительным объектом спасения является божество как таковое, а его темой — божественное единство.

Духи, измененные познанием, остаются в срединной области Огдоады, где их Мать София, облеченная ими, ожидает конца мира. Ее собственное конечное спасение произошло, когда все пневматические элементы мира «сформировались» познанием и усовершенствовались. Затем духи, лишенные своих душ, со своей Матерью вошли в Плерому, которая стала брачным покоем, где состоялся брак Софии с Иисусом и брак духов с их новобрачными — ангелами, окружающими Иисуса. При этом Полнота восстановилась в своей целостности, изначальный пролом, наконец, был заделан, довременная потеря снова обретена; и материя и душа, отражения падения, как и их изначальная система — мир, перестали существовать. И в заключение мы предоставляем слово самому Евангелию Истины.

Отец... открыл Себя сокрытого (того, который был сокрыт, кто был Его Сыном), так что через сострадание к Отцу Эоны могли познать Его и прервать свои усилия, прилагаемые в поисках Отца, полагаясь на Него, зная, что передышка состоит в следующем: имея воплощенный Изъян, Он уничтожил Форму. Его Форма есть Космос, от которой он (Сын?) зависит. Место, в котором существуют зависть и разлад, и есть Изъян, но место, которое Единство, и есть Изобилие. Ибо Изъян возник из-за того, что они не знали Отца, и потому, когда они узнали Отца, Изъян исчез в то же мгновение. Как исчезло личное неведение в тот момент, когда он пришел познать, исчезло согласие; как тьма тает при появлении света, так и Изъян растворяется при явлении Изобилия. Поэтому с этого момента Форма больше не видима, но исчезает в слиянии с Единством — и теперь их деяния стали равны друг другу — в то мгновение, когда Единство завершило пространства.

(GT 24:11 – 25:10)

Место огня среди элементов

Мы заметили, что элементы материи были отделены от последовательности эмоций, через которую София прошла в своем страдании. Число этих эмоций колеблется от трех до четырех, в зависимости от того, считается ли «неведение» за одну из них. Основным состоянием заблудшей Софии, до ее разделения на множество привязанностей, является неведение. С другой стороны, в перечислениях полного набора привязанностей неведение иногда возглавляет список и соединяется с остальными простым «и», и представляется одним из них, хотя и первым в этом ряду равных. Однако неведение никогда таковым не бывает: поскольку оно предшествует остальным в их возникновении, оно выраженно удерживается как их общий род и принцип, а не как отдельное условие. В сущности, строго говоря, существуют только три привязанности, или страсти, — печаль, страх, смущение (или потрясение) — и о них говорится, что «все они — в неведении» или что «неведение присуще всем трем». Это объясняет, как исцеление Софии от ее привязанностей могло произойти при приобщении к знанию, ее «формировании в знании», так как это восстанавливает их исходное состояние.

Теперь, так как каждый из элементов материи соответствовал одной из привязанностей как своему изначальному принципу, а традиционное число элементов — четыре, неведение как характерный принцип должно пополнить это число, но не должно при этом потерять свой уникальный статус принципа, общего для трех предшествующих. Эту очевидную трудность валентиниане превратили в выдающуюся возможность акцентирования базовой роли неведения в их онтологической системе: неведению в ментальной сфере соответствует в физической сфере огонь, который, подобно своему архетипу, не столько элемент среди элементов, сколько действующая сила. Так, мы на с. 189 приводили цитату о связи земли с потрясением, воды — со страхом, воздуха — с печалью, которая заканчивается словами о том, что «огонь, одна-

ко, присущ им всем, как смерть и разрушение, точно так, как неведение спрятано в трех страстях». Не интересуясь физической теорией ради нее самой, валентиниане рассматривали выдающееся место огня среди элементов единственно во имя духовного соответствия. Подобную разработку физической стороны мы находим во Фрагментах Феодота 48.4: «В трех элементах играет, распространяется и скрыто находится огонь; из них он зажигается и с ними он умирает, у него нет отдельного собственного характера, как у других элементов, из которых образовались сложные вещи». Это, конечно, напоминает функцию огня у Гераклита, которая была принята и разработана стоиками в их космологии. В версии стоиков данная доктрина была настолько широко известна, что фундаментальная роль огня в валентинианской системе природы должна считаться за одно из тех умышленных заимствований, которые сочетаются с радикальной переоценкой их места в космической сфере за счет Антикосмического духа. Вот как стоики рассматривали космическую роль огня: «Эта теплая и жгучая сущность, настолько разлитая во всей природе, что ей присущи власть порождения и дело становления» (Цицерон. О природе богов, II. 9. 28); для них это «разумный огонь», «пламенный Разум вселенной», истинно божественный элемент космоса. Но что у стоиков в связи с этими характеристиками представляется носителем космического Разума, то у валентиниан является, при той же вездесущности, воплощением Неведения во всем творении. Где Гераклит говорит о «вечно живом огне», они говорят об огне как о «смерти и разрушении» во всех элементах. Но даже они согласились бы в том, что интересующие их так называемая космическая «жизнь» и так называемый демиургический «разум» полностью символически представлены в огне.

В собственно гностических системах Демиург выразительно называется богом огня; но поскольку этот род «жизни» и «разума» является по своей истинной сути смертью и неведением, это согласие в действительности представляет собой тонкую карикатуру на гераклито-стоическую доктрину. Мы наблюдаем здесь изменение концепции огня до его восприятия как адской стихии: с подобным мы встретимся в «рождении огня тьмы», который манихеи определяли как одно из завоеваний «Материи».

Система Апокрифа Иоанна

Для сравнения мы приводим здесь резюме этого главного труда Барбело-гностиков, недавно опубликованного из коптского папирусного кодекса (58 страниц). С отклонениями, не менее многочисленными, чем в валентинианском мифе, он представляет в определенных отношениях самую близкую параллель последней системе, хотя в общем демонстрирует более примитивный интеллектуальный уровень и в особенности утрату тех концептуальных глубин, которые составляют подлинную оригинальность валентинианской мысли. По этой причине мы можем говорить о большей близости его к общему развитию мысли сирийско-египетского направления или, более глобально, Софии-гносиса.

ПЕРВЫЙ БОГ

Подобно всей гностической спекуляции, откровение Апокрифа Иоанна (жанр откровения был установлен с самого начала) начинается с трактата о сверхтрансцендентном Первом Принципе; и здесь мы встречаем тот род выразительного и патетического многословия, которое пробуждает, по-видимому, «невыразимое» у многих, его исповедующих: свыше четырех страниц безудержного описания, посвященных совершенно неописуемому божественному Абсолюту; разглагольствования на тему о Его безупречности, безграничности, совершенстве и т. д. — того, кто вне измерения, качества, количества и времени; вне понимания, описания, имени, индивидуальности; вне жизни, блаженства, божественности и даже существования — типичный пример расцвета «отрицательной теологии», чьи представители не устали за столетия от саморазрушительной природы своей задачи. Более лаконичные валентиниане обошлись в аналогичном случае несколькими говорящими символами (такими, как «Хаос», «Тишина»).

БАРБЕЛО И ЭОНЫ (ПЛЕРОМА)

Дух-Отец окружен «чистой [также: живой] водой Его света»[141]; через Его отражение в этом первом неожиданном удвоении божественности порождается в результате

гипостатизирования Его Мысли Первая Эннойя, упоминавшаяся прежде (см. цитату на с. 104, прим. 4). Она является также «Первым Человеком» (имя в дальнейшем приложимое к Самому Отцу), «изначальным духом», «мужским-женским» и называется Барбело.

С тех пор пошло поколение Плеромы. «Барбело попросила его дать ей «Первое Знание»; и он согласился: после его дара Первое Знание стало явным [воплотилось, т. е. перешло от имманентного к отдельному бытию]»[142], и таким же образом в дальнейшем происходили Эоны — персонифицированые абстракции, которые связывают в возвышении Невидимого и Барбело — пока Плерома не завершилась, за исключением Только-Порожденного Сына (Христа), который более сексуальным образом «порожден» Эннойей от «пристально» посмотревшего на нее Отца. Не находим мы здесь распространения Эонов в парах, которое как таковое стало источником дальнейшего распространения (валентинианская схема, которая благодаря Иринею также дошла до барбелиотов). Но парный принцип внезапно встречается там, где он нарушен: в заблуждении Софии.

СОФИЯ И ИАЛДАВАОФ

Отсюда повествование переходит к критическому событию прегрешения и кризиса, от которых произошел низший порядок. «Но наша (младшая) сестра[143], София, будучи Эоном, произвела Мысль своею мыслью; в согласии с размышлением Духа [Отца] и Первого Знания она захотела открыть в себе самой образ, даже если Дух не уступит и не разрешит ей; и не было у нее сотоварища, разрешившего ей[144] ... Она нашла своего супруга также не согласившимся на это; без согласия Духа и без ведома своего супруга, раздувшаяся [?] из-за непреодолимого ее желания, Ее мысль не осталась бесплодной [не действенной], и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И не было это подобным образу его Матери, ибо было это другой формы... [в виде змеи и льва]... Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из Бессмертных не увидел его, ибо она породила его в неведении. И она окружила его светлым облаком, дабы никто не увидел его... и она назвала его Иалдаваоф. Это был

Первый Архонт. И он взял большую силу от своей Матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от мест, где был рожден. Он завладел различными местами. Он создал себе эон в пламени светлого огня, где он пребывает поныне».

АРХОНТЫ И АНГЕЛЫ

«И он соединился со своим Безумием, которое было в нем, и породил власти для себя... [ангелы, от изначального количества по числу Эонов, умножились от определенного, хотя и не слишком точного, числа до общего числа в 360]... Они были порождены Архипрародителем, Первым Архонтом Тьмы, из Неведения того, кто породил их...» Главных властей — двенадцать, семь из которых находятся на небесах, пять — в хаосе нижнего мира (не упоминающегося в дальнейшем). Имена этих семи, за одним исключением, — имена иудейского бога или их искажение, а их звериные облики (напр., Элоайу с обличьем осла, Иао — с обличьем змея, Адонин — с обличьем обезьяны) показывают глубину презрения или отвращения, с каким мировые правители обрисованы у гностиков. Все они персонифицируют «влечение, жажду и ярость».

Но действительным противовесом традиционному образу ветхозаветного Бога является их вождь и прародитель Иалдаваоф. Мы упоминали прежде о том, как он обеспечил свое руководство над этими творениями, скрывая от них власть, которую он получил от Матери (см. цитату на с. 134). Эта мрачная картина в какой-то степени проясняется его связью с каждой из семи лучших властей (некоторые из них, очевидно, дублируют соответствующие Эоны, такие как «провидение», «понимание», «мудрость»): были ли с самого начала значащими их имена или они были пародией на «настоящие вещи», здесь текст не позволяет нам решить; но при взгляде на позднейшую роль «поддельного духа» как наиболее характерного жизненного воплощения архонтов вторая альтернатива является наиболее вероятной.

РАСКАЯНИЕ, СТРАДАНИЕ И ИСЦЕЛЕНИЕ СОФИИ

При хвастовстве Иалдаваофа, который не ведал о существовании чего-то более высокого, чем его Мать, последняя приходит в волнение: злоба и отступничество ее сына, «несовершенного уродца тьмы», заставили ее понять соб-

ственную вину и изъян, вытекающий из ее действия без согласия с ее сотоварищем. «И она раскаивалась и сильно плакала, и металась туда и сюда во тьме неведения, она стыдилась себя и не смела вернуться». Это и есть «страдание Софии» в этой системе: оно приходит после явлений, что произошли от ее заблуждения, и является таким образом просто эмоциональным эпизодом, несравнимым с решающей, буквально «субстанциальной» ролью, которую оно играет в валентинианской системе.

В ответ на ее покаянную молитву и заступничество «братьев» Эонов, высший Дух позволил ее сотоварищу спуститься к ней, чтобы исцелить ее изъян; но из-за чрезмерного неведения, которое проявилось в ней, она оставалась в «Девятом» Эоне, т. е. над космической Огдоадой, за пределами Плеромы до тех пор, пока ее восстановление не было завершено. В дальнейшем с этой целью к ней приходит глас: «Человек существует, и сын Человека» (первый Бог и Только-Порожденный).

ТВОРЕНИЕ АРХОНТАМИ ЧЕЛОВЕКА (ПСИХИЧЕСКОГО АДАМА)

Теперь и Иалдаваоф услышал этот глас, и, очевидно (пробел в тексте), он также произвел в воде образ совершенного Отца, «Первого Человека» в форме «человека»[145]. Это вдохновило Иалдаваофа (как это происходит и с Царем архонтов у Мани) на творческий замысел, с которым согласились все семь архонтов. «Они увидели в воде образ и сказали друг другу: «Пойдем, создадим человека по образу и подобию Бога». Так, загадочная множественная форма известной библейской версии, которая повлекла множество мистических интерпретаций в самом иудаизме и за его пределами, здесь объясняется гностическим приписыванием архонтам сотворения человека. Подражание низших сил божественному, недозволенное и грубое, представляет собой широко распространенную гностическую идею: иногда, являясь особенностью уже демиургической деятельности как таковой (валентиниане), она приводит в результате к творению природного человека — к этому мы обратимся более подробно в рассмотрении мифа Мани.

Рассказ продолжается: «Из себя и всех своих сил они сотворили и придали вид образованию. И каждый создал из [своей] силы душу: они сотворили ее по образу, который

они видели, и путем подражания Тому, кто существует изначально, Совершенному Человеку». Это представляет собой творение только психического Адама: «из себя» означает из их субстанции, которая есть душа, но не материя. Каждый архонт сделал свой вклад в «душу», которая потому кратна семи, и различные ее части соответствуют различным частям тела: «костная душа», «мускульная душа» и т. д.; а остальные 360 ангелов произвели «тело»[146]. Но долгое время творение оставалось неподвижным, и власти не могли заставить его подняться.

ВЛИВАНИЕ ПНЕВМАТИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Тогда эта самонадеянность так же, как и ошибка в работе архонтов, стала известна Матери, которая пожелала открыть силу, которую в состоянии неведения она отдала своему сыну, Первому Архонту. На ее просьбу Светлый Бог послал Христа с его четырьмя «светами» (Эонами), которые в виде ангелов Иалдаваофа (! — высший Бог не принимается во внимание до этого момента обмана) дают последнему совет, рассчитанный на то, чтобы вдохнуть в человека «силу Матери»: «Подуй в его лицо от духа [пневмы] твоего, и тело его восстанет». Он так и сделал, и Адам начал двигаться. Так пневматический человек был внедрен в психического человека. Мы можем отметить здесь, что вообще существует два гностических объяснения присутствия пневмы в сотворенном человеке: в одном случае оно вызвано замешательством Света — человек обязан ее наличием либо Его собственному спуску вниз (напр., Поймандр), либо замыслу архонтов (Мани); другое объяснение, противоположное первому, — хитрость Света в его споре с архонтами (как в цитируемом и в валентинианском мифах). Но последняя версия не должна считаться более «оптимистической», чем первая, так как хитрость только использует наилучшим образом основное зло, то есть эта божественная субстанция становится в первую очередь отделенной от мира Света.

ДВИЖЕНИЕ И ПРОТИВОДВИЖЕНИЕ

Со страхом архонты поняли, что творение, которое создали их силы и души, превосходит их в мудрости, и они унесли его вниз на дно всей Материи. Снова вмешался Отец, во благо «силы Матери», теперь скрытой в творении, и послал вниз

Благого Духа, Мысль Света, названную им «Жизнь» (женск.), которая спряталась в нем, так что архонты не могли обнаружить ее. «Это та, кто помогает всему творению, трудится вместе с ним, направляет его в его совершенный храм, просвещает его об истоках его изъяна и показывает ему его [путь] восхождения». Адам просветился светом, что есть в нем, и его мысль возвысилась над теми, кто создал его.

ЧЕЛОВЕК, ЗАКОВАННЫЙ В МАТЕРИАЛЬНОЕ ТЕЛО

И вслед за тем было принято новое решение с согласия всех ангелов и властей. «Они произвели большое волнение [элементов]. Они перенесли его в тень смерти. Они снова сделали форму из земли [= «материя»], воды [= «тьма»], огня [= «желания»] и ветра [= «духа противоречия»]... Это — оковы, это могила тела, в которое был одет человек, так что оно стало [для него] оковами Материи». Так земной человек был завершен и унесен Иалдаваофом в рай. (Об этом и о различии между двумя древами см. цитату на с. 92).

ТВОРЕНИЕ ЕВЫ

Иалдаваоф, чтобы извлечь из Адама скрытую силу, которую Тьма преследует, но достать не может, принес забвение (важно отметить) Адаму, и «из его ребра» он воплотил Мысль Света (содержавшуюся там?) в женской форме. Но она сняла покров с его чувств, и он, «отрезвев от опьянения тьмой», узнал в ней свою сущность[147]. Через Эпинойю в Еве Христос научил Адама вкусить от древа Познания, что Иалдаваоф запретил ему, «чтобы он не узрел своего совершенства и не заметил своей наготы». Но змей (на более позднем этапе — см. ниже) научил его вожделению порождения, которое служило интересам архонтов.

БИТВА ЗА ЧЕЛОВЕКА: ДУХ И ДУХ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Когда Иалдаваоф осознал, что Адам и Ева вместе с познанием, приобретенным ими, отвернулись от него, он проклял их и изгнал их из «рая» в черную тьму. Потом он воспылал похотью к девственной Еве, осквернил ее и родил

с ней двух сыновей: Иаве с медвежьей мордой и Элоима с кошачьей, называемых среди людей до наших дней Каин и Авель. Элоима, «праведного», он поставил над огнем и ветром (высшие элементы), Иаве, «неправедного», над водой и землей (низшие элементы): вместе они правили «могилой» (т. е. телом) — очень искусное толкование Ветхого Завета! В дальнейшем он заронил в Адама страсть к порождению (т. е. Демиург есть «змий»), и Адам породил с Евой Сифа, и так началась цепь порождений. Мать послала свой Дух вниз к поколениям людей, чтобы родственная ей сущность пробудилась от бессилия познания и зла «могилы». Эта продолжительная деятельность материнского духа была направлена на то, чтобы подготовить их к приходу Духа из святых Эонов, который принесет им совершенство.

Архонты встретили это деяние равным по продолжительности деянием их «Духа Противоречия»[148], который входит в души, вырастает, ожесточает, закрывает их, отягощает их, сбивает их с пути на деяния зла и таким образом лишает их возможности познания. Через это совершаются и все чувственные порождения.

УЧРЕЖДЕНИЕ ГЕМАРМЕНА

Следует отметить другое движение Тьмы в этой великой битве: предназначение гемармена, дьявольского изобретения архонтов. Видя успех усилий Духа в просвещении человечества, Иалдаваоф «пожелал получить власть (управление) над способностью мыслить... Он принял решение вместе с властями: они породили Судьбу, и через меры, периоды и времена они сковали богов на небесах [планетах и звездах], ангелов, демонов и людей, так что все они попали под ее узы, и она [Судьба] господствует надо всем: злой и извращенный замысел!»

В конечном счете все это, хотя и препятствующее и откладывающее работу по спасению, тщетно. Дальнейшие события мы можем опустить и на этом закончить наше рассмотрение.

6

ТВОРЕНИЕ, МИРОВАЯ ИСТОРИЯ И СПАСЕНИЕ СОГЛАСНО МАНИ

МЕТОД МАНИ; ЕГО ПРИЗВАНИЕ

В лице валентинианской системы мы познакомились с величайшим достижением сирийско-египетского типа гностической спекуляции. Ее двойником в иранском типе является система Мани. Возникшая на столетие позже, в связи с особенностями этого типа как такового и несмотря на ее высоко продуманную разработанность, она представляет в теоретическом отношении все же более архаический уровень гностической мысли, поскольку простой и открытый «зороастрийский» дуализм двух извечно противоположных принципов, который Мани принимает за точку отсчета, устраняет теоретическую задачу развития дуализма в собственной истории самого трансцендентного, породившую все тонкости валентинианской спекуляции. С другой стороны и возможно по этой причине, манихейство является единственной гностической системой, которая приобрела большую историческую силу, и религия, основанная на ней, несмотря на конечный упадок, должна считаться одной из основных религий человечества. Мани был единственным из строителей гностических систем, который намеревался создать новую универсальную религию для всех, а не только для избранной

группы посвященных, и потому в его доктрине, в отличие от учений всех других гностиков, за исключением Маркиона, не было ничего эзотерического. Валентиниане определяли себя как элиту знающих, «пневматиков», отделенных настоящей бездной знания от массы просто верующих христиан; и их пневматическое толкование Библии подчеркнуло разницу между явным значением, открытым «психикам», и скрытым значением, доступным им самим. Работа Мани не проникала в тайные стороны данного откровения и не учреждала меньшинство посвященных в пределах существующей церкви, но предполагала создать новое откровение как таковое, новую структуру Священного Писания, заложить фундамент новой церкви, что означало замену любой существующей церкви, и она замышлялась как вселенская, наподобие католической церкви. Действительно, манихейство было реальным и в то время очень серьезным соперником католической церкви в новой попытке организовать массовую религию, интересующуюся спасением человечества и систематической миссионерской деятельностью, способствующей этой цели. Короче говоря, оно было церковью по зарождающейся католической модели.

В одном отношении «католицизм» Мани вышел за рамки христианской модели: во благо ли вселенского призыва или из-за его собственных многосторонних свойств, он сделал догматическую основу своего учения одновременно и синкретичной, и совместимой с единством центральной гностической идеи. В теории он признавал истинность и условную обоснованность ранних великих откровений[149]; на практике, что является первой попыткой такого рода в письменной истории, он обдуманно объединил буддийские, зороастрийские и христианские элементы со своим собственным учением, так что он не только смог провозгласить себя четвертым и последним пророком в историческом ряду, а свое учение — сущностью и завершением учения своих предшественников[150], но и его миссионеры смогли в каждом из трех регионов проповеди манихейства, в которых преобладали зороастризм, буддизм или христианство, подчеркнуть ту сторону манихейского синтеза, которая была знакома умам слушателей. По-видимому, вначале этот эклектический подход принес успех. Манихейство распространилось от Атлантического до Индийского океана и глубоко проникло в Центральную Азию. На

Востоке его проповедники странствовали далеко за пределами тех областей, в которые проникло христианство, и там некоторые ответвления манихейской церкви продержались еще столетия после того, как западные его ветви были подавлены победоносной христианской церковью.

Не следует предполагать, что если метод Мани был синкретическим, то и сама его система была синкретической. Напротив, она представляла собой наиболее монументальное воплощение гностического религиозного принципа, в котором было сознательно разработано догматическое и религиозное представление элементов древних религий. Это не отрицает того, что на мысль Мани действительно повлияли три религии, чьих основателей — Будду, Зороастра, Иисуса — он признавал как своих предшественников. Если мы попытаемся разделить это влияние, то мы можем сказать, что христианская религия оказала воздействие на его эсхатологию, а буддизм — на нравственный и аскетический идеал человеческой жизни. Сердцем манихейства, однако, была принадлежащая Мани спекулятивная версия гностического мифа о космическом существовании и спасении, и эта версия демонстрирует поразительную живучесть: как абстрактный принцип, лишенный большинства мифологических деталей, которыми Мани приукрасил его, она вновь и вновь возникает в сектантской истории средневекового христианства, где часто «еретическое» было идентично «нео-манихейскому». Таким образом, хотя глубина и утонченность мысли Мани определенно уступает лучшим творениям сирийско-египетского гносиса, относящимся благодаря своей изощренности к избранным группам, с точки зрения истории религии манихейство является наиболее значимым продуктом гностицизма.

Мани родился, возможно, от персидских родителей, около 216 г. н. э. в Вавилонии, тогда принадлежавшей Парфянскому царству. Его отец, по-видимому, был связан с сектой «баптистов», в которой мы можем достаточно легко угадать мандеев (более, вероятно, близко связанных с элкесаитами и сабианами), и, действительно, в манихейской гимновой поэзии обнаруживается отдаленное влияние мандейской модели. На его детство пришлась реформа Персидского царства при новой династии Сасанидов. Его главная деятельность как учителя и организатора новой религии происходила при Шапуре I (241 – 272), и он был замучен его наследником Бахрамом I около 275 г. н. э. Он получил свой «зов»

в царствование Ардашира I, основателя сасанидской династии, который умер в 241 г. Сам Мани описал это событие своей жизни следующими словами:

В годы Ардашира, царя Персии, я вырос и достиг зрелости. В тот особенный год, когда Ардашир[151] *... Живой Заступник пришел ко мне и говорил со мной. Он открыл мне тайную мистерию, скрытую в мирах и поколениях: мистерию Глубины и Высоты: он открыл мне мистерию Света и Тьмы, мистерию столкновения и великой войны, в которую ступила Тьма. Он открыл мне, как Свет [прогнал? преодолел?] Тьму благодаря их смешению и как [в результате] образовался этот мир... Он просветил меня о мистерии формирования Адама, первого человека. Он научил меня мистерии Древа Познания, от которого вкусил Адам, благодаря чему его глаза смогли видеть; мистерии Апостолов, которые были посланы в мир выбрать церкви [т. е. основать религии]... Так было открыто мне Заступником все, что было и будет, и все, что видят глаза, слышат уши и мыслит разум. Благодаря ему я смог познать каждую вещь, я увидел через него Все, и я стал единым телом и единым духом.*

(*Keph*. Ch. 1, 14:29 – 15:24)

Уже этот автобиографический рассказ о его зове (не полностью приведенный здесь) содержит в сокращении все основные темы и догматы развитого учения Мани. Это учение пытается объяснить «начало, середину и конец» всеобщей драмы бытия, где данная триада обозначает три основных подраздела учения: «Основу учения Мани составляет бесконечность *первых принципов*; срединная часть интересуется их *смешением*; и конец — *отделением* Света от Тьмы»[152].

СИСТЕМА

Последующая подробная реконструкция системы следует в основном сирийскому отчету Феодора бар Конаи и дополняется фрагментами из параллельных текстов, подходящими к определенному отрывку и способствующими дальнейшему представлению трактуемой идеи. Эти параллельные версии берутся из Acta Archelai (цитируемые как «Гегемоний»), Александра Ликополийского, Тита Бострийского, Севера Антиохского, Феодорита, св. Августина и мусульманина Эн-Надима. Поскольку это не исследование источников манихейского материала, адресованное ученым, мы избавляем читателя от ссылок на отдельные отрывки в структуре

нашего произведения, так как это только внесло бы путаницу. Разработанный мозаичный метод предназначен не для реконструкции гипотетического оригинала, но применяется для удобства читателя-неспециалиста просто как обзор разнородных и разбросанных по разным текстам деталей.

ПЕРВЫЕ ПРИНЦИПЫ

«До существования неба и земли и всего иного было две природы, одна благая, а другая — злая[153]. И они отделились друг от друга. Благой принцип обитает в месте Света и называется «Отцом Величия». За его пределами обитают пять его Ш'кин[154]: Ум, Познание, Мысль, Осторожность, Решительность. Злой принцип называется «Царем Тьмы» и обитает в своей земле Тьмы, окруженный пятью Эонами (или «Мирами»): Эонами Дыма, Огня, Ветра, Воды и Тьмы. Мир Света граничит с миром Тьмы без разделяющей стены между ними» (бар Конаи).

Это — «основа» учения, и с противопоставления двух архи-принципов начинаются все рассказы об учении Мани. Персидские манихеи, следуя зороастрийской традиции, называют олицетворенную Тьму Ахриман, арабские источники — Архи-Дьявол или Иблис (искаженное греческое *diabolos*). Греческие источники почти единогласно употребляют по отношению к ней термин *Hyle*, т. е. Материя; и греческое слово используется даже в сирийских и латинских переводах учения, не говоря уже о его использовании в коптских и манихейских текстах. Не вызывает сомнения, что сам Мани в своих трудах (особенно сирийских) использует этот греческий термин для обозначения принципа зла; но в равной степени «Материя» всегда функционирует здесь как мифологическая фигура, а не философский концепт. Она не только персонифицирована, но обладает активной духовной природой, без которой она не была бы «злом»: и ее сущность — позитивное зло, а не пассивная материальность, которая «плоха» только из-за своей недостаточности, т. е. отсутствия в ней Бога. Мы, следовательно, понимаем кажущееся противоречие, что Тьма называется и дыханием «материи», и «нематериальным и разумным» (Север); и об этой материи говорится, что она «однажды получила дар мысли» (Ифраим)[155]. Наиболее четко сформулированное отличие hyle Мани от hyle у Платона и Аристотеля встречается в отчете сведущего в философии Александра, который

указывает, что Мани приписывает ее силам, движениям и стараниям, которые отличаются от тех же у Бога только тем, что они злы: ее движения есть «беспорядочные движения», ее старания — «злые вожделения», и ее силы символизирует «тьма, пожирающая огонь». Материя здесь происходит из того же пассивного субстрата философов, что и Тьма, которой она подобна, и изначально является единственно активным из двух противоположных принципов, а Свет в его спокойствии побуждает к действию только первоначальное нападение Тьмы.

Две эти сферы извечны в том, что касается прошлого: у них нет истока, но они сами — истоки, хотя иногда говорится, что Сатана как *личностное* воплощение Тьмы был порожден из ее предсуществующих элементов[156]. Во всяком случае, две сферы как таковые существуют бок о бок совершенно не связанные, и Свет, принимая во внимание существование Тьмы как вызов, не хотел ничего, кроме отделения, и не имел ни благожелательного, ни честолюбивого стремления пролить свет на свою противоположность. Что касается Тьмы, ей предназначено существовать и покинуть себя, когда она наиболее полно выразит свою природу, как Свет выразил свою. Эта самодостаточность Света, который желает светить для себя, только чтобы не лишиться своей природы, и который, по его намерениям, не может быть соблазнен вовеки, демонстрирует глубокую разницу не только между манихейским и христианским отношением к этим проблемам[157], но также и сирийским гносисом, который позволяет движению вниз начаться из Света, и таким образом Свет становится ответственным за всякий дуализм. В вере Мани во внутреннюю неизменность Света, существует аристократический элемент, сохранивший что-то от изначального духа иранской религии, который в своем самодовольстве не предоставляет мотива становления и может восприниматься как естественное положение глубокого духа бытия сосуществующего с Тьмой, бушующей внутри себя так долго, что только ярость осталась в ней. Также и манера, в которой трактуется Свет, последовательно намечает необходимость битвы и принимает перспективу защиты и жертвы, — отважный дух древнего иранского дуализма выжил в гностической, т. е. антикосмической, трансформации.

Итак, если дуалистическое разделение является нормальным и удовлетворительным состоянием для Света, тогда вместо направления сверху вниз подъем снизу должен привести

судьбу в движение. Начала, таким образом, лежат в глубине, а не в высоте. Это представление об изначальной инициативе глубины, принуждающей высоту оставить ее спокойствие, снова отделяет иранский гносис от сирийского. Тем не менее, эти две различные модели причинности существуют, чтобы объяснить одинаковый гностически достоверный эффект — завлечение Света во Тьму — и таким образом путь Света в глубину, т. е. нисходящее движение, вызванное вначале, является в обоих случаях космогонической темой.

НАПАДЕНИЕ ТЬМЫ

Что побудило Тьму набраться сил и бороться против Света? С точки зрения внешнего толчка — восприятие Света, который до этого был неизвестен ей. Чтобы получить такой опыт, Тьма первой достигла своих внешних пределов, и из них она была вытолкнута в ходе внутреннего столкновения, в котором ее члены непрерывно поглощались разрушительной страстью. Так как по своей природе Тьма есть ненависть и борьба, то она должна направлять свою природу против себя, пока столкновение со Светом не предоставит внешний и лучший объект. Мы приводим эту часть учения в следующей компиляции из Севера, Феодорита и Тита.

> *Тьма была настроена против себя — древо против его плодов и плоды против древа. Борьба и ожесточенность свойственны природе ее частей; нежное спокойствие чуждо тем, кто наполнен злобностью, и каждый разрушает то, что скрыто от него.*
>
> *И был настоящий мятеж, который дал им возможность поднять миры Света. Верно, что эти товарищи древа смерти не знали друг друга, чтобы начать. Каждый имел все, кроме собственного разума, каждый не знал ничего, кроме своего голоса, и видел все, кроме того, что перед его глазами. И только когда один из них пронзительно закричал, они услышали его и стремительно повернулись на звук.*
>
> *Так восставшие и взаимно побуждаемые, они сражаются и пожирают друг друга, и они не перестанут нападать друг на друга, пока наконец они не поймают вид Света. В ходе этой войны они перешли преследующие и преследуемые границы Света, и когда они увидели Свет — вид удивительный и великолепный, намного превосходящий их собственный, он поразил их, и они восхищались им; и они собрались — все Материи Тьмы — и обсудили, как они могут смешаться со Светом.*

Но из-за расстройства в их умах они утратили восприятие сильного и кроткого Бога, обитающего там. И они постарались подняться в высоту, потому что никогда познание Бога и Божества само не придет к ним. Так, без понимания, они бросили на него безумный взгляд из страсти к зрелищу блаженных миров, и они думали, что они будут принадлежать им. И унесенные страстью в них, они теперь возжелали со всей их мощью бороться против него, чтобы обладать им и смешать со Светом свою собственную Тьму. Они объединили свою темную пагубную Hyle и со своими бесчисленными силами поднялись все вместе, и в желании лучшего начали нападение. Они напали в одном теле, не зная своего врага, они никогда не слышали о Божестве.

Эта убедительная фантазия не была полностью собственным изобретением Мани. Изначальную модель предоставил ортодоксальный зороастризм, и уже по меньшей мере через столетие после Мани иранская модель приспособилась к целям гностицизма[158]. Но эта братоубийственная борьба Тьмы, неизбежно повлекшая за собой первое созерцание Света, которую это созерцание, в свою очередь, привело к ужасному союзу разделенных сил, представляется оригинальным и искусным вкладом Мани в учение[159]. Кроме того, в общем иранском образце осознание Света возбуждает во Тьме зависть, жадность и ненависть и провоцирует ее агрессию. Ее первая атака неистова и хаотична, но по мере развития войны она становится дьявольски разумной, и позднее, в формировании человека и затее полового размножения она приобретает черты мефистофелевской изобретательности: и все это с целью овладения Светом, удержания его и ухода от омерзительности собственной компании. Ненависть парадоксально смешивается с осознанием вызывающего зависть превосходства и страстью к нему, и таким образом одновременно является ненавистью к себе Тьмы при виде лучшего[160]. Фраза «страсть к лучшему», которая постоянно повторяется в этой связи, допускает явную конфронтацию иранской и греческой концепций. В «*Пире*» Платона это именно «эрос» недостаточности лучшего направляет усилия всех вещей к участию в бессмертии и в случае человека является выдающимся толчком к восхождению к познанию и совершенству. Естественность, с которой в манихейском контексте «страсть к лучшему» части Тьмы принимается за неправильное устремление и греховное желание, указывает на пропасть, которая отделяет этот мир мысли от мира Эллады не меньше, чем от христианства.

«Страсть» — не для бытия, но для обладания лучшим[161]; и ее осознание есть осознание не любви, но негодования.

Грозное нападение Тьмы вывело сферу Света из ее спокойствия и побудило ее к тому, что иначе никогда бы не случилось, а именно к «творению».

МИРОЛЮБИЕ МИРА СВЕТА

«Поскольку Царь Тьмы собирался подняться к месту Света, страх распространился среди пяти Ш'кин. Потом Отец Величия подумал и сказал:

Из своих Эонов, пятерых Ш'кин,
Я не пошлю ни одного на битву,
Ибо я сотворил их для мира и блаженства.
Я сам пойду вместо них
И буду вести войну против врага».

(Феодор бар Конаи)

О неспособности мира Света вести войну, т. е. сделать что-то несправедливое, мы читаем далее: «У Бога не было ничего злого, чтобы подвергнуть наказанию Материю, и в доме Бога не было ничего злого. Его никогда не пожирал огонь, который метает громы и молнии, не душила вода, которая послала потоп, не резало ни железо, ни любое другое оружие; но все с ним есть Свет и прекрасная субстанция [букв. «мир»], и он не может быть несправедливым к Злому»[162]. Эта коренная концепция миролюбия сферы Света приводит иногда к той версии, что новая божественная ипостась, порожденная Богом для встречи с силами Тьмы, с самого начала сотворена не для битвы, но для спасительной жертвы[163], и в этом случае она называется скорее Душа, чем Первый Человек, который является сражающейся фигурой[164]. Поскольку по массе свидетельств, как и по общей конструкции системы, докосмическая битва Первого Человека с архи-врагом является широко распространенной концепцией, наше описание будет следовать главным образом источникам, ссылающимся на эту версию. Иногда мы находим даже противоположную убежденность: «Его воинство достаточно сильно, чтобы преодолеть врага, но он желает завершить это благодаря своей собственной мощи» (Эн-Надим)[165]. Это означает для развития мифа явление, общее для всех версий: божество, чтобы встретить противника, производит специальное «творение», представляющее его самость, что значит: «Я сам пойду дальше»; в этой фразе

заключается и ответ на последующую судьбу божественной ипостаси — дальнейшее умножение божественных фигур из высшего источника. Это — общий гностический принцип эманации, здесь сочетающийся с идеей скорее внешней, нежели внутренний необходимости, провоцирующей ее.

ПЕРВОЕ ТВОРЕНИЕ ПЕРВЫЙ ЧЕЛОВЕК

«Отец Величия породил Мать Жизни, а Мать Жизни произвела Первого Человека, а Первый Человек породил пять Сыновей, подобных людям, которые препоясались оружием для битвы. Отец поручил им битву против Тьмы. И Первый Человек вооружился пятью качествами, и они были пять богов: светлый ветерок, ветер, свет, вода и огонь. Он сделал их своим оружием... [мы опускаем подробное описание того, как он одел себя в эти стихии одну за одной, в последнюю очередь взяв огонь как щит и копье] и быстро спустился из Рая вниз, пока он не дошел до границы области, прилегающей к полю битвы. Вперед себя он послал ангела, который распространял свет перед Первым Человеком»[166].

«Первое творение» в самом начале божественной истории произвело центральную сотериологическую фигуру системы: Первого Человека. Сотворенный, чтобы сохранять мир в мирах Света и сражаться в их битве, через свое поражение он включает божество в продолжительную работу по спасению, частью которой является и само творение мира. Эта фигура широко распространена в гностической спекуляции: мы уже встречались с подобным примером в герметическом *Поймандре*. Мы не можем здесь углубляться в прошлое более древней восточной спекуляции. Для гностиков существование прекосмического бога «Человека» выражало одну из главных тайн их Познания, и некоторые секты зашли настолько далеко, что называли само высшее божество «Человеком»: «Великая и скрытая тайна [согласно одной ветви валентинианства] то, что имя силы, предначальной, которая превыше всего — Человек»[167]. Примечательно, что персидские манихеи называли Первого Человека «Ормузд»: в зороастризме это имя самого Бога Света (Ахура Мазда), которому противопоставлен Бог Тьмы, Ахриман (Ангра Майнйю). Он теперь отождествляется с Первым Человеком, *эманацией* высшего божества — с одной стороны, доказательство огромного влияния религии в представлении о человеке, и, с другой стороны, доказательство

увеличения божественной трансцендентности, которая больше не допускает прямого вмешательства Первого Бога в метафизическую битву, которая была выдающейся особенностью иранского Ормузда. И поражение, которое в гностической версии потерпел сражающийся против Тьмы Человек, несовместимо с положением высшего божества. Так, у манихеев Ормузд как эквивалент Первого Человека становится исполнительным органом изначальных Богов Света: «Ормузд пришел вместе с Пятью Богами по повелению всех Богов сражаться против Дьявола. Он спустился и боролся с небожественным Архидемоном и Пятью Дьяволами» (*Chuastuanift* Ch. 1). Пять стихий Света, которые Первый Человек надел как оружие, выступают как очень сжатые представления изначальных пяти ипостасей божества, Ш'кин; несмотря на их скорее материальные имена, они, как позднее становится очевидным, суть духовной природы, и как таковые — исток всей «души» во вселенной.

ПОРАЖЕНИЕ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА

«Архидьявол также взял свои пять качеств, а именно дым, огнь пожирающий, тьму, палящий ветер и туман, вооружился ими и пошел, чтобы встретиться с Первым Человеком. Как только Царь Тьмы увидел свет Первого Человека, он подумал и сказал: «То, что я искал далеко, я нашел близко». После этого они долго бились друг с другом, и Архидьявол победил Первого Человека. Вслед за тем Первый Человек отдал себя и пятерых своих сыновей в пищу пяти сынам Тьмы, как человек, у которого есть враг, подмешивает смертельный яд в пирог и дает его своему врагу. Архидьявол поглотил часть его света [то есть пятерых его сыновей] и одновременно окружил его качествами и элементами. Как только Сыны Тьмы поглотили их, пять светящихся богов лишились понимания, и от яда Сынов Тьмы они стали подобны человеку, укушенному бешеной собакой или змеей. И пять частей Света смешались с пятью частями Тьмы»[168].

И с этого момента метафизический интерес переходит на «Пятерых Богов», оружие или провожатых Первого Человека, как на наиболее полно затронутых этим поражением жертв, и мы чаще всего повсюду слышим, как в них выражается соответствующий религиозный аспект божественной судьбы: «это яркость Богов, побежденных с самого начала Ахриманом, Демонами [и т. д.], которую они держат теперь в плену»[169]; «из пяти элементов, охраны

Бога Ормузда, он взял как добычу светлую Душу и сковал ее в грязи. Поскольку он сделал ее слепой и глухой, она была неосознающей и смущенной, так что вначале она не знала своего истинного происхождения» (Salemann: см. исправление на с. 340). Здесь мы понимаем причину важности судьбы «оружия»: из его субстанции произошли наши души, и наше состояние есть результат того, что произошло. Это довольно просто подтверждается Гегемонием: «Архонты Тьмы съели его оружие — *то есть душу*». Это уравнение — одна из основных точек системы.

ЖЕРТВА И ПОДМЕШИВАНИЕ ДУШИ

Поглощение также оказывает воздействие на поглотителя. Оно не только отклоняет Тьму от ее первоначальной цели, самого мира Света, но поглощенная субстанция в ней действует как успокоительный яд, ее желание либо удовлетворяется, либо притупляется, и ее нападения таким образом приостанавливаются. Обе субстанции — яд друг для друга, так что в некоторых версиях Первый Человек не столько побежден, сколько в ожидании возмездия добровольно отдает себя на пожирание Тьме. В любом случае, сдача Души в плен Тьмы не только отводит непосредственную угрозу от подвергаемого опасности мира Света, но в то же время предоставляет средства, благодаря которым в итоге побеждают Тьму. Первая, близкая цель выражается в идее «соблазнения» и «успокоительного яда»; отдаленная цель хитрости (для жертвы — одна, даже если и усиленная божеством) лежит в представлении о том, что окончательное переразделение означает «смерть» Тьмы, т. е. ее окончательное превращение в не имеющую силы. Вот как оно предстает в источниках, которые сосредотачиваются на Душе и опускают Первого Человека: «Он послал вперед против Материи силу, которую мы называем Душа, часть собственного света и субстанции, чтобы защищать границы, но на самом деле как приманку[170], так что она успокоила Материю против ее воли и полностью смешалась с ней; и если бы впоследствии эта сила отделилась от Материи, это означало бы смерть последней. И вот что происходило: поскольку Материя постигла силу, что была послана, она тянулась к ней в страстном желании и в яростном порыве поймала и пожрала ее, и та стала заключена,

подобно дикому зверю, или (как они тоже говорят) заснула, будто благодаря заклинанию. Так благодаря предусмотрительности Бога Душа смешалась с Материей, неподобное с неподобным. Из-за смешения, однако, Душа стала субъектом привязанности Материи и против своей истинной природы выродилась в частицу зла»[171].

Наиболее впечатляющее толкование этой стадии борьбы, сочетающее Первого Человека, воителя и Душу, оружие и жертву, находится в четырех строфах Псалма CCXXIII манихейской Книги Псалмов, который, несмотря на неизбежные повторения, не стоит утаивать от читателя.

Он подобен пастырю, что смотрит на льва, пришедшего разрушить его овчарню: и он использует хитрость, и берет агнца, и кладет его в ловушку, в которую он может поймать льва; и благодаря одному ягненку он спасет овчарню; и после этого он исцеляет ягненка, что был ранен львом. Это также путь Отца, который посылает своего сильного сына; и он [сын] производит из себя Деву, снаряженную пятью силами, которыми она может сражаться против пяти бездн Тьмы. Когда Страж [?] стоял на границе Света, он показал им свою Деву, которая есть его душа; они встряхнулись в своей бездне, желая превознести себя над ней, они открыли свои уста, желая поглотить ее. Он крепко держал ее силу, он распростер ее над ними, подобно сетям над рыбой, он пролил на них ее дождь, подобно очищенным облакам воды, она толкнула себя в них, подобно пронизывающей молнии. Она подкралась к их внутренним частям, она ограничила их, и они не знали этого.

(9:31 – 10:19)

Читатель отметит в меняющейся образности этого отрывка, что «оружие» большинства текстов заменяется «девой» как символом души (несомненно, более уместный на наш вкус образ) и что последний умышленно и наиболее действенно *служит* Первому Человеку средством оскорбительной войны: упоминания о поражении там нет. Это — один из примеров той свободы, с которой манихейские мыслители обращаются с символикой. И даже здесь Первому Человеку, очевидно, столь победоносному, после всего «помогает выбраться из бездны» «его брат» (Живой Дух — см. ниже), который возвращает нас к ведущей теме данного учения.

Итак, агента Света — Первого Человека с его пятикратным вооружением Души — несмотря на его успехи в остановке

врага, улавливают во Тьму, «сильно на него давят», приводят в оцепенение и бессознательное состояние, и «таким образом Бога принуждают к творению мира» во благо того несмешиваемого, что было смешано.

ВТОРОЕ ТВОРЕНИЕ: ЖИВОЙ ДУХ; ОСВОБОЖДЕНИЕ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА

«Первый Человек вновь обрел сознание и семь раз обратился с молитвой к Отцу Величия. Отец услышал его молитву и как второе творение породил Друга Света, и Друг Света породил Великого Зодчего, а Великий Зодчий породил Живого Духа. И Живой Дух породил пятерых сыновей [от каждой из пяти духовных сущностей Бога; мы здесь опускаем их имена]. И они отправились к Земле Тьмы, и с границы смотрели вниз в глубину бездны Ада, и обнаружили Первого Человека, поглощенного Тьмой, и его пятерых сыновей. Затем Живой Дух воззвал громким голосом; и зов Живого Духа стал подобен острому мечу и лежащей обнаженной форме Первого Человека. И он сказал ему:

Мир тебе, благой среди нечестивцев,
светящийся среди тьмы,
Бог, обитающий среди тварей ярости,
которые не знают его славы.

После этого Первый Человек отвечает ему и говорит:

Приди ради мира того, кто умер,
приди, о сокровище безмятежности и мира!

И далее он говорит ему:

Что теперь с нашими Отцами,
Сынами Света в их городе?

И Зов сказал ему: с ними все в порядке. И Зов и Ответ соединились друг с другом и поднялись к Матери Жизни и Живому Духу. Живой Дух принял вид Зова, а Мать Жизни — вид Ответа, ее возлюбленного сына. Первый Человек был освобожден от адских субстанций Живым Духом, который спустился и простер над ним свою десницу, и поднявшись, он снова стал Богом. Но Душу он оставил позади [эти части Света были также тщательно перемешаны с частицами Тьмы]»[172].

«Душа» суть, таким образом, сила, которую Первый Человек, сам уже освобожденный и возрожденный перед началом мира, оставил Материи. Во благо этих потерянных и совершенно поглощенных частиц был сотворен космос как великий механизм выделения Света. Что касается довремен-

ного освобождения божественного Человека, оно имеет для манихеев значимость, аналогичную значимости воскресения Христа у христиан: это не просто событие прошлого (в эсхатологическом взгляде на время не существует «простого прошлого»), но символический архетип и действенная гарантия всего будущего спасения. Для верующего оно в сущности реально, потому что в страдании и искуплении оно является образцом его собственной судьбы: и отнюдь не лишено значения то, что Бог носит имя «Человек». Поэтому то, что в неизменном времени мифа представляется простым эпизодом, не нужным объективному развитию, а почти мешающим ему (поскольку это развитие оборачивается длительностью смешанного состояния), принадлежит по своей аналогичной внутренней значимости непосредственной действительности спасения. Доказательством этого, помимо очевидной человеческой привлекательности мифологической сцены, является церемония из повседневной жизни, в которой манихеи рассказывают про архетипическое освобождение Первого Человека, повторяя решительный жест: «По этому мнению манихеи, когда встречают друг друга, пожимают правые руки в знак того, что они — те, кто спасся из Тьмы» (Гегемоний). «Первая «правая рука» — та, что Мать Жизни дала Первому Человеку, когда тот собрался уходить на войну. Вторая «правая рука» — та, которую Живой Дух дал Первому Человеку, когда он прекратил войну. По образу этой мистерии правая рука произвела правую руку, что и используется среди людей, когда они совершают рукопожатие» (*Keph.* pp. 38. 20; 39. 20 – 22)[173]. Другим доказательством является роль, которую две ипостаси Зова и Ответа (или, альтернативно для последнего, «Слушания») играют на протяжении исторического процесса спасения, и ее выдающееся завершение к концу времен. Мы приведем соответствующий отрывок из Кифалаи в конце главы, но здесь хотим процитировать прекрасное наблюдение ее первого комментатора: «Так миф о подъеме Первого Человека благодаря Живому Духу связывается со спасением в конце времен как его прототип и предпосылка: «Зов» Живого Духа и «Слушание», которым Первый Человек на него ответил, живут в частицах Света, оставленных им позади как стремление и возможность воздействовать с их помощью на возвращение царства Света к концу мира»[174]. Без этого мистического «присутствия» многие докосмические «спасения» в гностической спекуляции были бы непонятны[175].

ТВОРЕНИЕ МАКРОКОСМА

В следующем рассказе о творении мы можем опустить многие мифологические детали, которые скорее фантастичны, чем значимы. На первом этапе Живой Дух и его свита богов отделили «смешение» от основной массы Тьмы. Затем «Царь Света приказал ему сотворить настоящий мир и построить его из этих смешанных частей для того, чтобы освободить частицы Света от темных частиц». К концу этого архонты, объединенные Светом (и потому ослабевшие), были преодолены, и из их кожи и тела были сотворены небо и земля. Хотя и говорится, что архонты были прикованы к небосводу (все еще прикреплены к своей растянутой коже, которая образовала небеса?), а с другой стороны, сообщается, что земля и горы были сформированы из их плоти и костей, данная последовательность проясняет то, что из-за всего этого они не потеряли ни своей демонической жизни, ни Тьма не потеряла в общем своей силы действовать. Но манихейский пессимизм изобрел здесь чрезвычайно образный способ отрицательного взгляда на мир: все части природы, что окружают нас, произошли от нечистых трупов сил зла[176]. Как кратко провозглашает один персидско-манихейский текст: «мир есть воплощение Архи-Ахримана». Он также является тюрьмой для сил Тьмы, которые теперь заключены в его пределах; и опять же представляется местом очищения Души заново:

*Он разбросал все силы хаоса по десяти небесам и восьми землям, он запер их в этом мире (*космосе*), он сделал его тюрьмой для всех сил Тьмы.*

Он стал также местом очищения Души, что была поглощена ими.

(Man. Ps. CCXXIII. 10. 25 – 29)

После этого та часть поглощенного Света, которая была менее всего запятнана, отделилась[177] от Hyle, очистила «свет» в физическом смысле и из чистейшей части сформировала солнце и луну — два «корабля», а из остального — звезды. Таким образом звезды, за исключением планет, принадлежащим архонтам, являются «пережитками Души». Но при этой макрокосмической организации только малая часть Света спасется, «все остальное останется заключенным, притесненным, запятнанным», и небожители оплакивают его.

ТРЕТЬЕ ТВОРЕНИЕ
ВЕСТНИК

«Затем поднялись в молитве Мать Жизни, Первый Человек и Живой Дух и просили Отца Величия: «Сотвори нового бога и вели ему, чтобы он пошел и увидел темницу Демонов, и чтобы он создал ежегодный переворот и защитников для солнца и луны, и чтобы он был освободителем и спасителем яркости богов, которые с самого начала были побеждены Ахриманом, Демонами [и т. д.] и которых они держат в плену до сих пор, а также той яркости, которая осталась в космических царствах неба и земли и там страдает, и чтобы он подготовил для ветра, воды и огня тропу и путь к Высшему». И Отец Величия услышал их и породил третье творение — Вестника. Вестник назвал Двенадцать Дев (согласно их именам, олицетворяющих добродетели и божественные качества) и с ними установил механизм двенадцати ведер»[178]. Вестник отправился к неподвижным кораблям Света, привел их в движение и начался переворот сфер. Этот переворот стал средством выражения *космического* процесса спасения как отличного от того, что предписывается умам людей, поскольку он функционирует как механизм разделения и перемещения вверх Света, пойманного в ловушку природы.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ
РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ

Вначале, однако, вестник попробовал короткий путь: «Как корабли двигаются и приходят к середине небес, Вестник открыл свои формы, мужскую и женскую, и стал видимым всем архонтам, детям Тьмы, мужским и женским. И при виде Вестника, который был прекрасен в своих формах, все архонты воспылали к нему страстью, мужские — к его женскому виду, и женские — к его мужской внешности. И в своей похотливости они начали освобождать Свет Пяти Светлых Богов, которых они поглотили» (бар Конаи). Это странно натуралистический путь извлечения Света из пленивших его, мифическая тема, которую гностики до Мани уже воплощали в своих системах[179]. Истечение Света достигается благодаря ангелам Света, он очищается и грузится на «корабли», перемещающие его в родную сферу. Но сомнительная хитрость Вестника допускает двойное толкование его успеха, ибо вместе со Светлой и Темная субстанция («грех») также уходит от архонтов и, смешавшись

со Светом, стремится также войти в корабли Вестника. Выполняя это, Вестник снова скрывает свои формы и, насколько возможно, отделяется от извергнутого смешения. Пока более чистые части поднимаются вверх, загрязненные частицы, т. е. те, которые слишком тесно соприкасались с «грехом», падают вниз на землю, и там эта смешанная субстанция формирует растительный мир. Таким образом все растения — «злаки, травы, и все корни, и деревья суть творения Тьмы, а не Бога, и в этих формах и видах вещей Божество связано по рукам и ногам». Подобное, только еще более жалкое происхождение приписывается животному миру, который возникает из уродцев дочерей Тьмы, родившихся при виде Вестника, также держащих в заточении Светлую субстанцию[180].

ТВОРЕНИЕ АДАМА И ЕВЫ

Открытие на короткое время форм Вестника, вдобавок приведшее к этим новым видам заключения Света, также вдохновило Тьму на мысль о последнем и наиболее действенном средстве удержания опасной добычи, а именно о заключении ее в форме, наиболее ей соответствующей. Эта форма задумывалась как божественная, которую та уже видела[181]. Царь Тьмы, предчувствующий окончательную потерю всего Света через длительное разделяющее действие небесных переворотов, захваченный стремлением сотворить что-то равное тому видению, предполагающий таким способом изобрести самую надежную тюрьму для чуждой силы и, наконец, желающий иметь в своем мире замену для иначе недостижимой божественной фигуры, управляя которой и через которую он иногда освобождается от ненавистной ему компании, порождает Адама и Еву по образу чудесной формы и вливает в них весь Свет, оставленный в его распоряжении. Это порождение описывается со многими омерзительными подробностями, включая спаривание мужских и женских демонов, пожирание потомства их Царем и т. д. Основным содержащим доктрину пунктом в этой фантазии является то, что тогда как возникновение растений и животных было незапланированным, было неудачей тактического маневра Света, творение человека есть преднамеренное противодействие, в сущности, грандиозное противодействие Тьмы стратегии Света. И используя божественную форму для своей цели, она искусно обращает самую большую угрозу своей власти в главное ору-

дие защиты. Вот что стало с библейской идеей о существовании человека, сотворенного по образу Бога! «Образ» стал злым умыслом Тьмы, воспроизведением не только своего рода богохульства, но дьявольской хитростью, направленной против оригинала. Все источники согласны в одном: поскольку обычно целью Тьмы является «неотделение Света от Тьмы», то в подобии божественной формы определенно *большая* часть Света может быть заключена в виде «души» и оставаться там *более действенной*, чем в любой другой форме. С этих пор борьба между Светом и Тьмой сосредотачивается на человеке, который становится главной наградой и в то же время основным полем битвы двух сражающихся партий. Каждая из двух сторон делает на него ставку: Свет — ставку на свое восстановление, Тьма — на истинное выживание. Это метафизический центр манихейской религии, и он усиливает значимость деяний и судьбы отдельного человека до абсолютной в истории всеобщего существования.

Человеческое тело есть дьявольская субстанция и — в этой особенности, усиливающей общее уничижение вселенной, — также дьявольский замысел. Здесь манихейская враждебность к телу и сексу, со всеми ее многочисленными аскетическими последствиями, зиждется на мифологическом основании. Эти враждебность и аскетизм имеют общие логические обоснования в гностическом взгляде на вещи, какими бы ни были специфические мифологические доказательства; но редко они так полно и так твердо утверждаются, как в манихейском мифе. В контексте этой теоретической поддержки задержка на особенно отталкивающих деталях порождения человека демонами добавляет элемент отвратительного в иначе «разумно» поддерживаемую вражду.

Творение Евы преследовало особенную цель. Она более полно подчинена демонам и таким образом становится их инструментом против Адама; «ей они придали свою похотливость, чтобы совратить Адама» — совратить не только на плотскую страсть, но через нее и на размножение, самую грандиозную затею в стратегии Сатаны. Поскольку это не только явно продолжает пленение Света, но из-за размножения сильно рассредоточивает Свет, то в конечном итоге становится затрудненной работа по спасению, единственный путь которой — пробуждение каждой отдельной души. И Тьма, таким образом, все оборачивает на совращение Адама, небожители же — на пробуждение его, чтобы предохранить его от совращения.

МИССИЯ СВЕТОЗАРНОГО ИИСУСА
ИИСУС ПАТИБИЛИС

«Когда пять ангелов увидели Свет Господа оскверненным, они попросили Вестника Благих Вестей, Мать Света и Живого Духа послать кого-нибудь к этому первому творению освободить и спасти его, открыть ему познание и справедливость, и освободить его от демонов. И они послали Иисуса. Светозарный Иисус достиг невинного Адама...» Далее следует сцена, полный текст которой приводится на с. 86. Иисус здесь — бог, миссией которого является дать *человеку* откровение, отдельная ипостась или эманация Вестника, чья миссия подчинена Свету вообще и предваряется творением человека. То, что он тот, кто заставил Адама вкусить от Древа Познания, объясняет христианское обвинение манихеев в том, что они приравнивали Христа к змею в Раю[182]. Содержание его откровения, учение о «его самости, брошенной во все», требует комментария. Оно выражает другой аспект божественной фигуры: помимо того, что Иисус — исток всей откровенческой деятельности в истории человечества, он является олицетворением всего Света, смешанного с материей; то есть он — страдающая форма Первого Человека.

Эта оригинальная и проникновенная интерпретация фигуры Христа была важной частью манихейского вероучения, и она была известна как учение о *Jesus patibilis*, «страдающем Иисусе», который «повешен на каждом дереве», «служит границей каждому блюду», «каждый день рождается, страдает и умирает». Он рассредоточен во всем творении, но его наиболее истинной сферой и воплощением представляется растительный мир, то есть наиболее пассивная и единственно невинная форма жизни[183]. Еще в то же самое время в активной стороне своей природы он есть надмирный Нус, пришедший свыше, который освобождает эту плененную субстанцию и постоянно до конца мира собирает ее, *т. е. себя* из физического рассредоточения.

Разнообразные аспекты этого спасительно-спасаемого принципа прекрасно выражены в псалме:

Приди ко мне, мой родич, Свет, мой проводник...

С тех пор, как я ушел во тьму, мне давали пить воду...

Я стойко несу бремя, хотя оно и не мое.

Я — среди своих врагов, звери окружают меня; бремя, которое я несу, — от властей и княжеств.

Они воспылали гневом, они поднялись против меня...

Материя и ее сыны отделили меня от них, они сожгли меня в своем огне, они придали мне мучительное подобие.

Чужеземцы, с которыми я смешался, не знали меня; они вкусили от моей сладости, и они пожелали удержать меня с собой.

Я был жизнью для них, но они были для меня — смерть; я стойко держался среди них, они износили меня как свою одежду.

Я есмь во всем, я держу небеса, я есмь основа, я держу землю, я есмь Свет, что сияет впереди и приносит радость душам.

Я есмь жизнь мира: я есмь млеко, что во всех деревьях: я — сладкая вода, что от сынов Материи...

Я выношу все это, пока я исполняю волю моего Отца; Первый Человек — мой отец, волю которого выполняю.

Смотри, Тьму я покорил; смотри, огонь истоков я потушил, как Сфера быстро повернулась, как солнце получило очищенную часть жизни.

О душа, обрати свой взор в высоту и созерцай свои оковы... смотри, твой Отец зовет тебя.

Теперь сядь на Корабль Света, и получи венок славы, и возвратись в свое царство, и возрадуйся со всеми Эонами.

(Man. Ps. CCXLVI. 54. 8 – 55.13)

Откровение Иисуса Адаму включает предостережение против приближения Евы. Адам вначале внимает ему, но позднее демоны соблазняют его, и так начинается цепь размножения, временное увековечение царства Тьмы. Это делает необходимой временную историю откровения, которая, периодически повторяясь, приводит через Будду, Зороастра и исторического Иисуса к самому Мани и в сущности просто снова и снова воспроизводит изначальное откровение Светозарного Иисуса, согласованное с историческим прогрессом религиозного понимания.

От эона к эону апостолы Бога не переставали приносить Мудрость и Деяния. Так, в одну эпоху их приход [т. е. приход «Мудрости и Деяний»] проявился в странах Индии через апостола, который был Буддой; в другую эпоху в земле Персии — через Зороастра; в третью — в земле Запада — через Иисуса. После этого, в последнюю эпоху, пришло это откровение, и пророчество пришло через меня, Мани, апостола истинного Бога, в земле Вавилонской[184].

В этом пророчестве Мани принимает древнее гностическое учение, наиболее ясно изложенное в Псевдо-Клементинах,

от одного «истинного Вестника, который с начала мира, поменяв свои формы со своими именами, бежал через Эон до тех пор, пока не достиг своего времени и, помазанный Божьей милостью за свой труд, не получил вечного отдыха» (*Homil*. III. 20).

Когда мы снова обратимся к космогонии, мы осознаем следующие разделения. Три «творения» были выведены божеством благодаря агрессии Тьмы и ее последствиям: творение Первого Человека — для битвы и жертвы; Живого Духа (также называемого Демиургом) — для освобождения защитника и, поскольку оно остается незавершенным, строительства вселенной из смешанной субстанции; Вестника (также называемого Третьим Вестником) — для приведения вселенной в движение и освобождения Света, воплощенного в ней. Эта третья миссия противопоставлена Тьмой творению человека, которое, в свою очередь, делает необходимой миссию Светозарного Иисуса к Адаму. Через позднейшее совращение и последовавшее за ним явление размножения, драма и вместе с ней миссия «Иисуса» затянулась в истории человечества. Эта мировая история в узком смысле слова полностью принадлежит целому отделению божественной истории, представленному эманацией Вестника: это его измененные ипостаси, которые действуют как божества откровения в человеческой религиозной истории, а именно, «Иисус» для Адама в начале, Параклет для Мани в середине и Великая Мысль — в апокалиптическом конце истории. К последнему апокалиптическому действию мы обратимся позже.

ПРАКТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ
АСКЕТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ МАНИ

Практические выводы из этой космо-сотериологической системы являются предельно четкими, все они доходят до сурового аскетизма. «Поскольку о разрушении Hyle распорядился Бог, следует воздерживаться от всех одушевленных предметов и есть только овощи и все, что не является чувствующим, и воздерживаться от брака, удовольствий любви и рождения детей, так чтобы божественная Сила не могла бы на ряд поколений дольше оставаться в Hyle. Однако не следует для того, чтобы усилить воздействие очищения вещей, кончать жизнь самоубийством» (Александр).

На воздержание в вопросах пищи влияют две точки зрения, помимо общей аскетической позиции: необязательно смешиваться с дополнительной субстанцией Света и таким образом ее задерживать; и, поскольку этого невозможно совершенно избежать (растения также содержат его), по меньшей мере избегать *повреждения* Света в его чувствующей форме у животных[185]. Кроме того, из сведения контактов с субстанцией Тьмы до минимума и из нечувствования дома в мире, истинная цель которого — содействовать «разделению», следует заповедь нужды, которая включает среди прочего запрещение строительства дома или предостережение против него.

Наконец, пан-психизм, который вытекает из представления о смешении и предполагает наличие уязвимой субстанции Света повсюду (даже в «неживотной» природе), приводит к наиболее преувеличенному представлению о грехе, которое когда-либо существовало: «Когда кто-либо ходит по земле, он оскорбляет землю [т. е., точнее, поскольку Свет соединился с ней]; тот, кто двигает рукой, оскорбляет воздух, поскольку это — душа людей и тварей... [и так далее]» (Гегемоний). «Человеку следует посмотреть вниз на землю, когда он идет своим путем, чтобы он не раздавил крест Света и не разрушил растения» (*Keph*. p. 208. 17). Грех, следовательно, *ipso facto* включенный во все действия, является, разумеется, неизбежным и как таковой предназначается Тьмой для творения человека, но существует грех нисколько не меньший и включенный в регулярную исповедь[186]. Превращаясь в практический принцип, эта концепция вызывает чрезмерный квиетизм, который стремится уменьшить деятельность как таковую, что представляется абсолютно необходимым.

Однако полный ригоризм манихейской этики приберегается для специфической группы «Избранных» или «Истинных», которые должны вести монашескую жизнь, исполненную аскетизма, возможно, отталкивающуюся от буддийского монашества и определенно сильного влияния христианского монашества. Значительные массы верующих, называемых «Слушатели» или «Воины», жили в мире при менее строгих правилах, и к их похвальным деяниям принадлежала забота об Избранных, сделавших возможной их жизнь через очищение. В общем, мы, таким образом, имеем три категории людей: Избранные,

Воины и грешники, очевидно соответствующие христианско-гностической триаде пневматиков, психиков и sarkics («плотских людей»). Соответственно, существуют три «пути» для душ после смерти: Избранный приходит к «Раю Света»; Воин, «страж религии и помощник избранного», должен возвращаться к «миру и его ужасам» так часто и так долго, «пока его свет и его дух не освободятся, и после долгого странствия туда и обратно он не достигнет собрания Избранных»; грешники попадают во власть Дьявола и в Ад (Эн-Надим).

УЧЕНИЕ О ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ

Таким образом, история мира и человека представляет собой продолжительный процесс освобождения Света, и все устройство вселенной, подобно всем событиям истории, рассматривается с этой точки зрения. Орудиями спасения в истории являются зовы апостолов, основателей «церквей» (религий), с их воздействием пробуждения, поучения и посвящения.

Вселенским орудием спасения представляется космический переворот, в особенности переворот солнца, которое, «вращая небеса, собирает своими лучами части Бога даже из нечистот» (Августин). То есть солнце автоматически, как природный процесс, извлекает, привлекает и очищает Свет от Hyle, и как корабль переносит его на колесо Зодиака, вращение которого переносит его к миру Света[187]. Два орудия спасения дополняют друг друга: «Освобождению, отделению и подъему частиц Света помогают хвала, посвящение, чистое слово и благочестивые деяния.

Таким образом частицы Света [т. е. души мертвых] поднимаются по столпу утренней зари к сфере луны, и луна получает их непрерывно с начала до середины месяца, так что она прибывает и становится полной, и потом она направляет их к солнцу до конца месяца, и таким образом она убывает, потому что освобождается от своего бремени. И переправа загружается и разгружается снова, и солнце передает Свет Свету над ним в мире хвалы, и он идет в этот мир, пока не достигает высшего и чистого Света. Солнце не прекратит этого до тех пор, пока ни одной частицы Света не останется в этом мире, кроме маленькой части-

цы, так спрятанной, что солнце и луна не могут достать ее [это окончательное сожжение будет свободным]»[188].

Все меньше и меньше день ото дня
вырастает количество душ [на земле],
пока они поднимутся вверх, очищенные.

(Ephraem, s. Mitchell I 109)

В этом космическом видении присутствует что-то несомненно грандиозное, и для манихеев оно настолько убедительно, что они могут сказать: «это очевидно даже для слепого» (Александр). Мы едва ли согласимся с этим, но можем с готовностью согласиться в том, что образы луны, прибывающей и убывающей с грузом душ, солнца, постоянно отделяющего и очищающего божественный Свет, Зодиака, подобного водяному колесу, непрерывно зачерпывающему и отправляющему Свет вверх, обладают несомненным очарованием, что эти образы придают порядку вселенной религиозное значение, которое утратили зловещие «сферы» других гностических систем.

Таким образом в последовательности времен, зовов и переворотов «все частицы Света непрестанно восходят и поднимаются в вышину, а частицы Тьмы непрерывно спускаются и опускаются в глубину до тех пор, пока одна освободится от другой, и смешение сойдет на нет, и смесь постепенно исчезнет, и каждая придет к своему целому и к своему миру. И это воскрешение и возвращение» (Шахрастани). Когда этот процесс дойдет до наиболее тесно перемешанного остатка, тогда «Вестник явит свой образ, и ангел, что поддерживает землю, сбросит свою ношу, и вырвется великий огонь из-за пределов космоса и пожрет весь мир, и его будет не остановить, пока Свет остается в творении освобожденным» (составлено из Гегемония [= Епифаний] и Эн-Надима).

Апокалиптический конец предыдущей цитаты, в итоге выраженный «Вестником»[189], наиболее полно описан в двух отрывках из Kephalaia (гл. 5; 16) — первый озаглавлен «На четверых Охотников за Светом и четверых — за Тьмой», где четвертый и последний Охотник за Светом (или Рыбак)[190] называется «Великим Помыслом»; этот отрывок из Книги Псалмов представляет надлежащее окончание.

В конце, когда космос постепенно исчезает, тот же самый Помысел Жизни соберет себя и сформирует свою Душу [т. е. свою Самость] в форме Последнего Изваяния. Его

сеть — его Живой Дух, и со своим Духом он поймает Свет и Жизнь, что существуют во всем, и построит из них свое тело.

Зов и Слышание, Великий Помысел, который пришел, чтобы смешать элементы... и остался там в тишине... до того времени... когда он пробудился, и занял свое место в великом огне, и собрал в своей Душе себя, и сформировал себя в виде этого Последнего Изваяния. И ты найдешь его, как только он выйдет из себя и выбросится из грязи, которая чужда для него, но еще вберет в себя Жизнь и Свет, что существует во всем, и построит из него свое тело. Затем, когда это Последнее Изваяние будет полностью завершено, тогда оно вырвется и поднимется из великой битвы через Живой Дух, своего отца, который придет и... выявляет все члены... исчезновения и конца всех вещей.

И он соберет вместе и намерения смерти, всей Тьмы, и сделает их подобными своей истинной самости...

В то мгновение прихода Живого Духа... он поддержит Свет. Но намерение смерти и Тьмы он запрет в обиталище, которое было создано для него, где возможно заточить его навсегда.

Не существует других способов ограничить Врага, кроме этого; так как он не был воспринят Светом, потому что он чужой для него; и он не может ни остаться снова в своей земле Тьмы, ни разразить войну, более сильную, чем первая.

Новый Эон будет построен на месте мира, который исчезнет, и в нем могут господствовать силы Света, потому что они полностью выполнили и исполнили волю Отца, они покорили ненавидящих...[191]

Это — Познание Мани, поклонимся ему и благословим его.

Таким образом, несмотря на конечный итог, можно иногда кратко сказать, что «две природы восстановились, и архонты с этого времени будут обитать в своих нижних областях, кроме Отца в верхних областях, после того, как он возьмет обратно свою собственность» (Гегемоний). Действительное представление о том, что власть Тьмы, хотя и не Тьма сама по себе, будет разрушена навсегда, и в противоположность дикому беспорядку начала она теперь находится в глубоком покое. После долгой дороги изначальная жертва Света нашла свое вознаграждение и достигла своей цели: «Свет с этих пор спасен от Тьмы и от порчи от нее» (Эн-Надим).

РЕЗЮМЕ
ДВА ТИПА ДУАЛИЗМА В ГНОСТИЧЕСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ

После этого долгого путешествия через лабиринт гностической мысли и фантазии, в котором читатель мог легко потерять из виду главные очертания ландшафта, он может только приветствовать пересмотр определенных взглядов на общую ориентацию с высоты птичьего полета, даже и ценой некоторых полных повторений.

Гностики были первыми спекулятивными «теологами» в новой эпохе религии, вытеснившей классическую античность. Их задача определилась благодаря основному гностическому опыту, который поддерживал общий взгляд на существующую реальность как на a priori действительную для частей этого опыта. Этот взгляд заключал в себе главные принципы представлений об антибожественной вселенной, человеческой чуждости в ней и акосмической природе божества. Действительно будучи таковым, он предполагает историю, в которой он представляет настоящее «неестественное» состояние реальности. Задачей спекуляции было рассказать эту историю, т. е. отчитаться о настоящем положении вещей, подробно рассказав последовательные стадии его происхождения с самого начала, и, следовательно, поднять видение реальности в свет гносиса и дать обоснованную гарантию спасения. Такой образ действия был несомненно мифологическим; но в результате мифы с их олицетворениями, ипостасями и квазихронологическим повествованием стали сознательно созданными символами метафизической теории.

Два типа системы, названные здесь для краткости (и без излишней передачи теории действительной генетике) иранским и сирийским, развивались, чтобы объяснить по существу такие же факты смещенной метафизической ситуации — оба «дуалистические» в том, что касается их общего итога: существующего разрыва между Богом и миром, миром и человеком, духом и плотью. Иранский тип, в гностической переделке зороастрийского учения начинающий с дуализма двух противоположных принципов, главным образом объясняет, как изначальная Тьма поглотила элементы Света: т. е. он описывает мировую драму как войну с переменным успехом и описывает божественный рок, для которого человек является частью, а мир — невольным

результатом, с точки зрения смешения и несмешения, плена и освобождения. Сирийская спекуляция берет на себя более честолюбивую задачу установления происхождения от одного неразделенного источника бытия дуализма как такового и последующего затруднительного положения божества в системе творения, — посредством генеалогии персонифицированного божества утверждает развитие от одного к другому, описывает развивающееся затемнение изначального Света в категориях вины, ошибки и неудачи. Эта внутренне-божественная «эволюция» заканчивается в упадке полным самоотчуждением, которое и является этим миром.

Обе драмы начинаются с беспорядка в высших сферах; в обеих существование мира отмечает замешательство божества и необходимость, в сущности нежелательную, возможности его итогового восстановления; в обеих спасение человека есть спасение самого божества. Разница лежит либо в трагедии божества, изгнанного за пределы, где первая инициатива принадлежит Тьме, либо мотивируется изнутри, с Тьмой — результатом страсти, но не ее причиной. Для божества защита и жертва сочетаются в божественной вине в одном случае и ошибке — в другом; сострадание к ставшему жертвой Свету — с духовным презрением к демиургической слепоте; окончательное божественное освобождение — с преобразованием через просвещение.

Наше разделение является типологическим и, следовательно, его не сильно беспокоят выбранные для него географические и этические названия. Валентинианская и манихейская системы служат примером этих двух типов. На общей гностической почве разница спекулятивных принципов обозначает важное отличие в религиозном отношении; и там, где иранский тип допускает более конкретную и очевидную драматизацию, сирийский тип, единственный из двух, согласно метафизическому статусу познания и неведения глубже моделирующий божественную жизнь как таковую, может обосновать справедливость требования искупления во имя познания во всей гностической религии.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГНОСТИЦИЗМ И КЛАССИЧЕСКИЙ УМ

ГНОСТИЦИЗМ И КЛАССИЧЕСКИЙ УМ

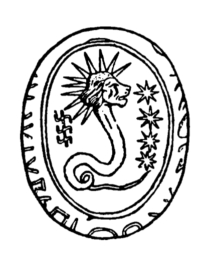
До сих пор мы рассматривали гностический мир идей как таковой не глубже, чем через случайные ссылки на культурную подоплеку, против которой он выступал. Рассказ велся о его отношениях с иудаистским и христианским окружением, которое было пришлым в мире грекоримской цивилизации. Гностицизм по отношению к этим более близким системам мысли был неортодоксален и разрушителен, но его революционный характер полностью вышел на свет только в противовес классическому языческому миру представлений и ценностей, поставленного во главу конфликта. Этот мир, как мы указывали во вступительной главе, представлен в его эллинистической версии космополитической, светской культурой эпохи, обладающей долгой и внушительной историей. По сравнению с ней гностическое движение, помимо того, что оно было чуждым, было еще и выскочкой, не имеющим законных родителей: какое бы наследие оно ни вынесло из своего отчасти восточного прошлого, оно было свободно изменять его смысл по своему усмотрению. Уже одно это свидетельствует о его нетрадиционности.

Истинную подоплеку новизны гностического движения по меркам вселенской истории предоставляет больший мир, в котором оно возникло, и это движение представля-

ет, по-видимому, почти намеренный антитезис долго создававшимся умственным и нравственным отношениям этого мира. Эти отношения поддерживались идеологической традицией, греческой по происхождению и по ее почтенным интеллектуальным достижениям. Она действовала как великое консервативное средство в эпоху возрастания духовного напряжения и пугающего распада.

Гностический вызов был одним из выражений кризиса, который испытывала культура в общем. Чтобы понять гностицизм как таковой, надо понять его вызов — неотъемлемую часть его сущности. Несомненно, то понимание, которое его миссия предложила в первое время, принадлежит ему по праву. Но без эллинистической контрпозиции, против которой он боролся, гностицизм не имел бы той значимости в мировой истории идей, которую он обрел как по своей исторической форме, так и по своему внутреннему содержанию. Масштаб того, чему он бросил вызов, наделяет его отчасти собственным историческим размахом. И его бытие «впервые» при этом понимании и «различиях» наполнилось опьянением беспрецедентности, приукрасило его внешность не меньше, чем его сущность.

Следующее сопоставление, размещая гностицизм в соответствующей ему современной обстановке, выявит с большей ясностью, что было в нем нового, чему он бросал вызов и что он означает в истории понимания человеком самого себя.



1

КОСМОС В ГРЕЧЕСКОЙ И ГНОСТИЧЕСКОЙ ОЦЕНКЕ

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О «КОСМОСЕ» И МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В НЕМ

ГРЕЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ

Не существует для сравнения двух миров — нового и старого, атакующего и атакуемого — более выдающегося символа, где раскрывается сущность каждого из них, чем понятие «космоса». Благодаря долгой традиции этот термин греческого ума облечен высочайшим религиозным достоинством. Само слово своим буквальным значением выражает позитивную оценку объекта — любого объекта — которому оно соответствует как описательный термин, поскольку космос означает в общем «порядок», во всяком случае в мире или в доме, в государстве или жизни: это — термин восхваления и даже восхищения.

Таким образом, когда это слово применяется к вселенной и закрепляется за ней как выдающийся образец, оно не просто обозначает нейтральный факт все-что-есть, количественную сущность (как делает термин «Все»), но выражает специфическое и для греческого ума облагороженное качество данного целого: это и есть порядок. И прочное, каким предназначение этого термина стало во

времени, и приблизительное, как подчеркнутая форма «этот космос», обозначающая только вселенную, это слово еще никогда не пыталось монополизировать это свое значение и вытеснить другие[192]. В изоляции от своего оригинального семантического ряда оно могло бы поблекнуть и потускнеть до безразличия английского слова «мир». «Космос» никогда не страдал от этой судьбы. Разнообразие применения к объектам и ситуациям повседневной жизни — применения, варьирующегося от общего до специфического, от нравственного до эстетического, от внутреннего до внешнего, от духовного до материального качества — остается бок о бок с возвышенным использованием, и это соседство знакомых значений, каждое из которых похвально, помогает сохранить живым смысл слова, который первым подсказал выбор столь качественного названия для этого широчайшего и в этом смысле самого отдаленного от всех объектов.

Но вселенная рассматривалась как совершенный образец порядка, а не только как самый широкий случай, и в то же самое время как причина всего порядка в особенности, который только в какой-то степени может приблизиться к этому целому. Опять же, так как заметной стороной порядка является красота, а его внутренним принципом — разум, Все как совершенный порядок должно быть и красивым, и разумным в высшей степени. Действительно, эта ограниченная физическая вселенная, обозначенная именем «космос», рассматривалась как божественное бытие и часто открыто называлась богом, в конечном итоге даже Богом. Как таковая, она была, разумеется, больше, чем просто физической системой в том смысле, в котором мы привыкли понимать термин «физическая». Как порождающие, дающие жизнь силы природы выказывают присутствие души, а извечный порядок и гармония небожителей показывают действие упорядоченного разума, мир должен рассматриваться как одно одушевленное и разумное, и даже мудрое целое. Уже Платон, хотя и безотносительно к космосу как к высочайшему бытию как таковому, называл его высшим разумным бытием, «богом» и «поистине живым творением с душой и разумом»[193]. Это лучше, чем человек, который даже не самая лучшая вещь в мире: небесные светила находятся выше него и по веществу, и по чистоте, и по устойчивости разума, что активирует их движение[194].

Монизм стоиков привел к полной тождественности космического и божественного, вселенной и Бога. Цицерон во второй книге «О природе богов» дает красноречивое выражение этому теологическому статусу видимой вселенной. Поскольку его доказательство, составленное из элементов стоических источников, в высшей степени поучительно, мы приводим его здесь почти полностью, указывая главные логические этапы вставными заголовками.

ОБЩЕЕ УТВЕРЖДЕНИЕ

Затем существует природный [жар], который удерживает вместе и поддерживает вселенную, и он обладает и чувствительностью, и разумом. Так как все, что не отделено и просто, соединенное и связанное с другими вещами, должно иметь руководящий принцип. В человеке это разум, в тварях — нечто подобное разуму [чувство], из которого вырастают влечения... В каждом классе вещей ничто не может быть или не должно быть более прекрасным, чем его руководящий принцип. С этих пор тот элемент, где пребывает руководящий принцип Природы в целом, должен быть лучшим из всех вещей и наиболее достойным власти и управления всеми вещами. Теперь мы видим, что в определенных частях космоса — и нет ничего в космосе, что не было бы частью целого — существуют чувствительность и разум. В той части, в которой пребывает руководящий принцип космоса, подобные качества, следовательно, должны быть обязательно представлены — только сильнее и в более грандиозном масштабе. Поэтому космос должен быть и мудрым, поскольку вещество, что окружает и держит все вещи, должно превосходить совершенство его разума; и это означает, что космос есть Бог и что все его специфические силы содержатся в божественной природе...

СПЕЦИАЛЬНЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ДУША

Видя, что люди и твари ожили благодаря этому теплу и его силе, и они двигаются и чувствуют, и будет абсурдом сказать, что космос лишен чувствительности, он, который

оживлен теплом, что есть целое, и свободен, и чист, и также наиболее силен и подвижен... Поскольку жар двигается не по внешнему толчку, но спонтанно и сам по себе [и поскольку согласно Платону самодвижение — это только душа], вывод таков, что космос — одушевлен.

РАЗУМНОСТЬ

Затем то, что космос одарен разумностью, также является очевидным из рассуждения, что космос [как целое] должен быть выше любой обособленной сущности. Как каждый отдельный член нашего тела менее ценен, чем мы сами, так и всеобщность космоса несомненно обладает большей ценностью, чем любая его часть. Если это справедливо, то вселенная должна быть разумна[195]; поскольку если это не так, человек, который является частью вселенной и который обладает разумом, был бы большей ценностью, чем весь космос.

МУДРОСТЬ

Кроме того, если мы начнем с первых и только что начатых существований и перейдем к последним и совершенным, мы неизбежно достигнем порядка богов... [Восхождение идет от растений через животных к человеку]... Но четвертый и самый высший порядок присутствует у тех существований, что рождены изначально благими и мудрыми, и которым правильная и постоянная разумность присуща с самого начала, качество, которое должно считаться сверхчеловеческим и может принадлежать только Богу, говорим — космосу, в котором обязательно присутствует эта совершенная и абсолютная разумность.

Далее, невозможно отрицать, что для каждого упорядоченного целого существует положение, представляющее его окончательное совершенство. В случае с виноградной лозой или со скотом мы можем осознать, как Природа, если не разрушенная некоторым родом жестокости, следует своему прямому курсу по направлению к свершению... Даже для Природы в целом, но в намного большей степени, должно существовать что-то, что делает ее полной и совершенной. Итак, существует много внешних

обстоятельств, чтобы сохранить совершенство других существований; но ничто не может препятствовать вселенской Природе, потому что она сама заключает и содержит все специфические природы. Следовательно, необходимо существование этого четвертого и высшего порядка, который без внешней силы может влиять на нее; и это тот порядок, в котором должна находиться вселенская Природа.

ВЫВОД ИЗ ВСЕГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Теперь поскольку она такова, что превосходит все другие вещи и ни одна вещь не может препятствовать ей, необходимо, чтобы космос был разумен и даже мудр. Что может быть глупее, чем отрицать, что та Природа, которая охватывает все, наиболее прекрасна, или, если это допускается, отрицать, что она, во-первых, одушевлена, во-вторых, разумна и мысляща, и в-третьих, мудра? Как иначе она была бы самой прекрасной? Поскольку если она была бы подобна растениям или тварям, она бы рассматривалась скорее как низшее, нежели высшее бытие. Опять же, если она разумна, но не изначально мудра, положение космоса уступало бы положению человека; поскольку человек может стать мудрым, но если космос во время начальных эонов прошлого утратил мудрость, он определенно никогда не приобретет ее, и таким образом будет уступать человеку. Так как это абсурд [!], следует считать, что с самого начала космос был и мудрым, и Богом. И не существует ничего, кроме космоса, из чего ничто не исчезает и что во всех деталях и частях достойно, совершенно и завершено.

ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Хрисипп должным образом отметил, что как щит существует только для защиты и ножны для меча, так все, за исключением вселенной, было брошено в бытие во благо чего-то еще... [растения — на благо животным, животные — на благо человеку]. Сам человек, однако, родился, чтобы созерцать космос и подражать ему; он далеко отстоит от совершенного бытия, но сам есть маленькая часть совершенства[196].

Заключительное утверждение о цели человеческого существования в структуре вещей исполнено глубокой значимости. Оно создает связь между космологией и этикой, между обожествлением вселенной и идеалом человеческого совершенства: задачей человека является теоретическое созерцание и практическое «подражание» вселенной, последнее объясняется в более полном утверждении как «подражание порядку небес по образу и верности их жизни» (Cicero, Cato Major XXI. 77).

Для читателя-христианина может не укладываться в голове то, что это напоминание о видимых небесах (а не духовных «небесах» веры), которые представляют парадигму человеческого существования.

Невозможно себе представить большую противоположность гностической позиции. Давайте сформулируем тот пункт, который подчеркивает Цицерон.

Этот мир — Все, и ничего не существует вне его; он совершенен, и нет ничего равного ему по совершенству; он совершенен как все его части, и части в разной степени разделяют его совершенство; в целом он одушевлен, разумен и мудр, и некоторые из этих атрибутов выражены и в некоторых его частях; доказательством его мудрости является совершенный порядок целого (особенно вековечная гармония небесных движений); части, несомненно, менее совершенны, чем целое: это относится и к человеку, который, хотя и наделен высочайшими космическими атрибутами — душой и разумом, все же не самое совершенное бытие, поскольку он не естественно, но лишь потенциально мудр, тогда как разум космоса вечно находится в состоянии мудрости; но человек, помимо естественной доли в качестве части совершенства божественной вселенной, имеет также возможность совершенствовать себя, приспосабливая свое бытие к этому целому через созерцание его в своем понимании и подражании ему в своем поведении.

Почитание космоса есть почитание того целого, частью которого является человек. Признание своей позиции его частью и согласие с этим является одной стороной присущей человеку связи с вселенной в образе жизни. Она основана на толковании его существования с точки зрения большего целого, истинное совершенство которого состоит в объединении всех его частей. В этом смысле почитание космоса человеком подчиняет его бытие требованиям

того, что лучше, чем он сам, и источнику всего благого[197]. Но в то же время человек не просто часть, подобно другим частям составляющая вселенную, но благодаря обладанию разумом часть, которая тождественна руководящему принципу целого. Таким образом, другой стороной присущей человеку связи с вселенной является сторона, адекватная его собственному существованию, ограниченная и как таковая, и как просто часть, сущность целого, представляющая последнее в своем бытии через понимание и действие. Понимание — понимание разума разумом, космического разума — человеческим разумом, т. е. подобного подобным: в достижении этой познающей связи человеческий разум приспосабливает себя к родственному разуму целого, таким образом выходя за пределы позиции просто части[198]. В требовании и порядке нравственной жизни, основанной на разуме, космосу «подражают» и практически, и потому целое еще больше предназначено частью к роли образца.

Мы — зрители и актеры подобной великой пьесы, но мы можем быть последними удачно и к нашему собственному счастью, только если мы исчерпывающе являемся первыми — увлеченные самим нашим действием.

Природа не предопределяет нас к низкому и постыдному существованию, но вводит нас в жизнь и во вселенную как в великий праздничный сбор[199], где мы можем быть зрителями борьбы за победу и сами — неутомимыми соперниками... [Если кто-то взглянет на мир с высоты и узрит изобилие красоты в нем], он вскоре узнает, для чего мы рождены[200].

ПОЧИТАНИЕ КОСМОСА КАК ПОЗИЦИЯ ОТСТУПЛЕНИЯ

Великая и вдохновенная, эта концепция не должна упускать из виду то, что она представляет позицию отступления, поскольку ее появление было адресовано человеческому субъекту, который не являлся больше частью чего-либо, за исключением вселенной. Связь человека с космосом — отдельный случай взаимосвязи часть-целое, которая является столь фундаментальной темой классической мысли. Философия и подобно ей политическая наука вновь обсуждали ее проблемы, которые в конечном счете возвращаются к наиболее фундаментальной проблеме древней онтологии, проблеме Многих и Одного. Соглас-

но классическому учению, целое есть прежде частей, лучше, чем части, и потому это то, во благо чего части существуют, и где оно не только причина, но и смысл их существования. Живым примером подобного целого был классический полис, город-государство, чьи жители имели долю в целом и могли утверждать его высший статус, зная, что они части, однако преходящие и взаимозаменяемые, не только зависящие от целого в своем бытии, но также скрепляющие свое бытие с целым: просто как положение целого отличалось от бытия и возможного совершенства частей, так и их поведение отличалось от бытия и совершенства целого. Таким образом это целое, делая впервые возможной истинную жизнь и затем благую жизнь человека, было в то же время вверено заботе личности, и стремление к превосходству и продолжению целого было высшим достижением этой личности.

Теперь это оправданное дополнение к первенству целого в социо-политических терминах — жизненная и самовыполняющая функция части в целом — потеряло силу в условиях поздней античности. Поглощение городов-государств монархиями Диадохии и, наконец, Римской империей лишило интеллигенцию полиса ее созидательной функции. Но онтологический принцип выжил в условиях конкретного его утверждения. Пантеизм стоиков и общая физико-теология мысли после Аристотеля заменили связь между гражданами и городом на связь между индивидуальностью и космосом, большим живым целым. Благодаря этой перемене ссылка на классическую доктрину целого и частей сохранилась в силе, даже если она больше не отражала практическую ситуацию человека. Теперь это был космос, который провозглашался великим «городом богов и людей»[201], и быть гражданами вселенной, космополитами, рассматривалось теперь как цель, благодаря которой в другом смысле изолированный человек может установить свой курс. Его просили принять основание вселенной как свое собственное, то есть прямо отождествить себя с этим основанием через всех посредников и связать свою внутреннюю самость, свой логос с логосом целого.

Практическая сторона этого отождествления состояла в его подтверждении и честном выполнении роли, предназначенной ему целым, в том месте и положении, что космическая судьба определила ему. Мудрость обрела внутреннюю свободу во взваливании на себя задач, спокойствие

перед лицом капризов судьбы, сопровождающих их выполнение, но не устанавливала и не исправляла сами задачи. «Играть одну часть» — эта фигура речи, на которую этика стоиков опиралась так долго — невольно открывает вымышленный элемент конструкции. Играемая роль заменяет реально выполняемую функцию. Актеры на сцене ведут себя так, «как будто» они действуют по собственному выбору и «как будто» их действия имеют значение. Что действительно имеет значение — так это только игра, скорее хорошая, нежели плохая, не заинтересованная в результате. Актеры, смело играя, являются и собственной публикой.

Во фразе об игре одной части присутствует бравада, которая прячется глубже, чем гордый отказ, и только смена положений заставляет посмотреть на великий спектакль совершенно по-другому. Действительно ли целое беспокоится, интересуется той частью, что есть я? Стоики утверждали, что это совершается благодаря уравниванию гемармена и пронойи, космического рока и провидения. И действительно ли моя роль, поскольку я играю ее, способствует и небезразлична целому? Стоики доказывали, что это так, связывая это с аналогией между космосом и городом. Но само сравнение возникает из недостаточности аргументации, так как — в противоположность тому, что справедливо для полиса — доказательство не может быть выведено из моей уместности в космической структуре, которая находится полностью вне моего управления, и моя роль в которой таким образом уменьшается до пассивности, отсутствующей в полисе.

Несомненно, рвение, благодаря которому объединение человека с целым сохранилось через утверждаемое влечение к этому целому, было средством сохранения достоинства человека и таким образом спасения положительной нравственности. Это рвение, следующее за тем, что прежде вдохновлялось идеалом гражданской добродетели, представляло героическую попытку части интеллектуалов перенести поддерживающую жизнь силу этого идеала в кардинально измененные условия. Но новые распыленные массы Империи, которые никогда не разделяли этой прекрасной традиции areté, могли реагировать очень по-разному на ситуацию, в которую они оказались пассивно включенными, ситуацию, в которой часть была несущественна для целого, а целое чуждо частям. Также идея порядка как

чего-то божественного и вселенной как подобного порядка получила широкое общественное признание и представляла собой нечто похожее на религию для интеллектуалов.

ГНОСТИЧЕСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА

Гностическое нападение на классическую позицию отобрало это наиболее ценное понятие космоса для его наиболее радикальной переоценки. Оно направило против него полную силы традицию, описанную нами, не в меньшей степени воплощенную в самом названии «космос». Сохраняя это имя для мира, гностики сохранили идею порядка как главную особенность того, что они постановили обесценить. Действительно, вместо отрицания миром атрибута порядка (который теоретически мог привлечь к исполнению космический пессимизм), они превратили этот самый атрибут из атрибута восхваления в атрибут посрамления, и по мере развития процесса подчеркивали это. Как мы увидим, когда обратимся к понятию судьбы, это истинные особенности порядка, управления и закона, которые не только покинули гностически переинтерпретированный мир, но даже увеличили свою силу и воздействие на человека — но по своему духовному качеству, своему значению, своей ценности полностью изменились.

Будет преувеличением сказать, что божественность космического порядка превратилась в свою противоположность. Порядок и закон здесь тоже являются космосом, но суровым и неблагоприятным порядком, тираническим и злым законом, лишенным смысла и благости, чуждым целям человека и его внутренней сущности, не имеющим предмета сообщения и подтверждения. Мир, освобожденный от божественной сущности, имеет свой порядок: порядок пустоты божественности. Таким образом, метафизическое обесценивание мира доходит до концептуального источника представления о космосе, то есть понятия порядка как такового, и оно, со всеми его искаженными свойствами, включается в новую, менее качественную концепцию физической вселенной. Таким образом термин «космос», наделенный всеми его семантическими ассоциациями, может перейти в гностическое использование и может там, с перевернутым ценностным знаком, стать столь же символичным, как и в греческой традиции.

«Космос», следовательно, становится во вновь появившемся взгляде на вещи подчеркнуто отрицательным понятием, возможно, довольно сильно подчеркнутым, поскольку здесь оно более эмоционально нагружено, чем когда оно существовало в греческой мысли как позитивное. Эта отрицательная концепция, разумеется, уравновешивает новую положительную концепцию надмирного божества. В отрывке из Цицерона мы находим, что космос есть Все, т. е. ничто не существует за его пределами и не существует ничего, что не было бы его частью, и что это всеобъемлющее целое есть Бог. Это — специфическая позиция стоического пантеизма; но и в структуре Аристотеля отношение Природы к божественному Нусу, хотя последний не присущ миру, приводит в конечном счете к тому же результату представления мира как проявления божественного; и даже высший трансцендентализм Плотина оставляет эту связь нетронутой. Гностический Бог не просто внемирен и надмирен, но в своем конечном значении противомирен. Возвышенное единство космоса и Бога сломалось, двое разорвались, и открывшаяся пропасть никогда полностью не закроется: Бог и мир, Бог и природа, дух и природа разъединились, стали чужими друг другу, даже противоположными. Но если эти двое чужды друг другу, тогда и человек и мир чужды друг другу, и это с точки зрения чувства действительно подобно первичному явлению. Существует базовый опыт абсолютного разрыва между человеком и тем, где он ощущает себя временно проживающим, — миром. Греческая мысль была способна к грандиозному выражению человеческой принадлежности миру (если не откровенно земной жизни), и через познание, что вызывает любовь, стремилась увеличить близость с родственной сущностью всей природы: гностическая мысль вдохновлялась мучительным открытием человеческого космического одиночества, полной непохожести его бытия на бытие вселенной во всем объеме. Это дуалистическое настроение лежит в основе всей гностической позиции и объединяет очень разнообразные, более или менее систематические выражения, которые эта позиция получила в гностическом ритуале и вере. Это — на первичной основе человеческого дуалистического настроения — страстно прочувствованный опыт человека, который оставили отчетливо выраженные дуалистические доктрины.

Дуализм между человеком и миром постулируется в качестве его метафизического двойника — дуализма между миром и Богом. Это двойственность не дополнительных, но противоположных терминов, полярность несовместимого, и это явление господствует в гностической эсхатологии. Гностическая доктрина выражает двойственность, или скорее ощущение, лежащее в ее основе, с различных объективных позиций. Теологический аспект утверждает, что божественность не принимает участия в заботах о физической вселенной: что истинный Бог, строго надмирный, не открыт и даже не указан миру, и, следовательно, Неизвестный, совершенно Другой, непознаваемый с точки зрения любой мирской аналогии. Соответственно, космологическая позиция утверждает, что мир есть творение не Бога, но некоего низшего принципа, чье низкое положение есть искажение божественного, и главные особенности которого — сила и власть. И антропологический аспект утверждает, что внутренняя человеческая самость не является частью мира, творения и владения Демиурга, но появляется в пределах этого мира как глобально трансцендентная и несоизмеримая со всеми космическими формами бытия, поскольку является их надмирным двойником, неизвестным Богом извне.

Новый словарь отражает переворот значения как свершившийся семантический факт: «космос» и подобные производные выражения, такие как «космический», «из космоса» и т. д., фигурируют в гностической речи как уничижительные термины, и это словоупотребление становится терминологичным.

Но следует отметить, что негативность понятия «космос» не просто знаменует отсутствие божественных значений во вселенной: его сочетание с такими словами как «тьма», «смерть», «неведение» и «зло» показывает его связанным с качеством, противоположным божественному. То есть вопреки современной аналогии, удаление божественного из космоса оставляет последний не нейтральным, ценностно-безразличным, просто физическим явлением, но разделяющей силой, самоопределение которой за пределами Бога увлекает направление воли прочь от Бога; и его существование есть воплощение этой воли.

Таким образом, тьма мира обозначает не только бытие, чуждое Богу и лишенное его света, но также бытие

силы, отчужденной от Бога. Короче говоря, оно обозначает в конечном счете духовное, не просто физическое явление, и парадоксальным путем гностический космос есть теологическая сущность, как и у стоиков. Соответственно, мир имеет свой собственный дух, его бог — князь этого мира. Но это не Все, что было у греков: оно ограничено и его превосходит то, что в сущности является немировым и отрицанием всего, что есть мир. Гностическое почитание истинного Бога главным образом определяется его контрпозицией. Как мир — то, что отчуждено от Бога, так Бог есть то, что отчуждено и освобождено от мира. Бог как отрицание мира обладает нигилистической функцией по отношению ко всем внутренне-мировым приспособлениям и ценностям. Но мир не менее реален для этого нигилистического разоблачения. Иными словами, перемещение истинной божественности из мира не лишает его реальности и не делает его просто тенью или иллюзией (как в определенных учениях индийского мистицизма). С теологически серьезной точки зрения, насколько стоический космос был объектом любви, благоговения и доверия, настолько же серьезно гностический космос являлся объектом ненависти, презрения и страха. И здесь мы вспомним еще раз о роли представления о порядке. Как уже говорилось, вселенная гностического видения, хотя и не обладающая почитанием греческого космоса, все же остается космосом, то есть порядком, и порядком в полном смысле слова. Он называется так теперь с новым и ужасным ударением, ударением, однажды внушившим благоговение, и непочтительным, беспокоящим и мятежным: ведь этот порядок чужд человеческим стремлениям. Недостаток природы лежит не в любом изъяне порядка, но во всеохватной его завершенности. Отдаленное от хаоса творение Демиурга, этого антигероя познания, является исчерпывающей системой, управляемой законом. Но космический закон, однажды определенный как выражение разума, с которым человеческий разум может общаться в акте познания и который он может обрести при формировании поведения, виден теперь только в аспекте принуждения, который разрушает человеческую свободу. Космический логос стоиков заменили гемарменом, деспотической космической судьбой. Об этой отдельной особенности мы еще будем говорить. Как общий принцип обширность, сила и совершенство порядка вызывают больше не созерцание и подражание, но отвращение и протест.

С точки зрения античности это не просто странный взгляд, но явное богохульство, и где бы оно ни выражалось, оно характеризуется как таковое — как святотатственное отношение, к которому способна только глубоко нерелигиозная и нечестивая душа. Трактат Плотина «Против гностиков» (Энн. II. 9) — красноречивое доказательство этой реакции. Даже заглавие провозглашает эту полемику против клеветников мира, и работа полностью дышит негодованием, с которым древнее почитание космоса относилось к глупости и самонадеянности подобных учений.

> *Отрицая славу этого творения и этой земли, они делают вид, что для них была создана новая земля, к которой они уходят отсюда [гл. 5]. Они порицают это Все... и порочат его правителя, и отождествляют Демиурга с Душой, и приписывают ему те же страсти, как и у определенных душ [гл. 6]. Следует указать им, если только они будут благодарны принять указание, относящееся к природе этого, поскольку они отказываются и легкомысленно клевещут на вещи, которые заслуживают чести [гл. 8]. Этот космос также от Бога и смотрит на него [гл. 9].*
>
> *Затем он, который порицает природу космоса, сам до конца не осознает, что делает и куда ведет его подобная наглость [гл. 13]. Кроме того, разве не презрение к космосу и его богам содержится и другие прекрасные вещи в нем могут однажды стать благими... Как можно быть благочестивыми, отрицая, что Провидение проникло в мир и в каждую вещь?..*
>
> *Кто те, что так неблагоразумно самонадеянны, так упорядочены и проницательны как Все? [гл. 16]*

Подобный протест был провозглашен приобретающей вес Церковью, которая, несмотря на собственно христианские акосмические тенденции, все еще была наследником античности с позиции отвержения антикосмического дуализма. Взамен греческой имманентности божественного во вселенной существовала библейская доктрина творения мира и управления им Богом, которая предоставляла доказательство против гностического противопоставления Бога и мира.

Здесь также клевета на мир отвергается как богохульство: «Сказать, что мир — результат падения и неведения — есть

величайшее богохульство» (Iren. Adv. Haer. II. 3. 2). Еще более провоцирует церковную строгость безжалостное презрение Маркиона к Творцу и его работе, и мы перечисляли некоторые изречения Тертуллиана, которые оскорбляют его наиболее сильно (см. с. 149).

Насмешливый тон, принятый Маркионом против мира, непревзойден даже в гностической литературе. Но только в эту эпоху было возможно говорить о мире так вызывающе и презрительно.

Никогда прежде или после не возникало подобной пропасти между человеком и миром, между жизнью и породившим ее, и подобное чувство космического одиночества, заброшенности и трансцендентного превосходства самости не удерживалось в человеческом сознании.

СУДЬБА И ЗВЕЗДЫ

Та сторона космоса, в которой для гностиков был выдающимся образом открыт его характер, — это гемармен, то есть вселенский рок. Этот гемармен в основном распределился среди планет или звезд, мифических представителей неумолимого и враждебного закона вселенной. Изменение в эмоциональном содержании термина «космос» нигде не символизировано лучше, чем в этом пренебрежении прежде наиболее божественной частью видимого мира — небесными сферами. Звездное небо — которое от Платона до стоиков было чистейшим воплощением разума в космической иерархии, примером разумности и потому божественной стороной чувственной реальности — теперь светит человеку в виде утвержденного ослепительного блеска чуждой силы и необходимости. Его правление — тирания, а не провидение.

Лишенный почитания, которым прежде его облачало все почитание звезд, но все еще обладающий значительной и показательной позицией, им приобретенной, звездный небосвод стал теперь символом всего, что ужасает человека в возрастающей непреложности вселенной. Под этими безжалостными небесами, которые больше не внушают почтительного доверия, человек начинает осознавать свою полную заброшенность, свое бытие, не столько как часть охватывающей его системы, сколько как необъяснимо размещенное в этой системе и незащищенное перед ней.

ВИДЫ ПОЧИТАНИЯ ЗВЕЗД В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Давайте снова обсудим, что означает это развитие в контексте древней религии и космологии. Обожествление небес или глав небесных тел является по вполне естественным причинам, действующим во вселенной, элементом во всех древних религиях (за исключением одного лишь иудаизма).

Жилище света и, в своих величайших звездах, источник тепла, что питает жизнь на земле; движение небес — источник смены времен года, управляющей ритмом земного существования; сами непосредственно величественные, благодаря зрелищу их значительности, красоты и отдаленности; неиспорченные и чистые; объединяющие величественность, бесконечность и закон в видимой форме — небеса были естественным объектом всего высшего почитания, поскольку они поднялись над поклонением хтоническим силам. Аристотель пошел дальше, провозгласив, что зрелище звездного неба было одним из двух источников религии (другой — сновидения; fr. 14, Cicero Nat. Deor. II. 37. 95); и автор трактата «О космосе» приводит (гл. 6) свидетельство человечества: не воздеваем же мы все в молитве руки к небесам?

Солярный монотеизм. В первичной форме культы небес, солнца и луны занимают естественно высокое положение вместе с остальными небесными светилами, в особенности с пятью другими планетами и двенадцатью знаками Зодиака, добавляемыми в различных ролях. Иерархия, таким образом, предлагается с самого начала, и одна из линий развития — очевидно высокое положение солнца, постоянно подчеркиваемое. При определенных условиях это может привести к роду солярного монотеизма или пантеизма, который, вкратце воплощенный уже в солнечной религии Аменхотепа IV, во времена Римской империи, к которым мы обращаемся, поднялся до выдающегося положения в форме сирийской солнечной религии и за это время даже стал в чем-то подобен государственной религии кесарей.

Астрологический плюрализм. Другая линия, по которой развивалось почитание звезд, представлена поздневавилонской религией, наиболее выраженно почитающей звезды в античности. В размышлениях касты жрецов, которые в связи с падением вавилонской монархии больше

не были теологическими попечителями политической системы, взывающей к небесной монархии, произошло специфическое выравнивание изначальной иерархии небесных сил с сохранением, однако, их множественности: фигуры солнца и луны как равные среди остальных планет; глава божеств древнего вавилонского пантеона, лишенных их отдельных личностных особенностей, предназначался для твердо определенных функций и в этих функциях отождествлялся с семью планетами как единственными оставшимися силами. В связи с этой деперсонализацией в большей степени на передний план вышла сторона закона и надежной правильности. Научная астрономия, долго создававшаяся в Вавилоне, соединилась с ее престижем и знаниями в этом религиозном процессе. Таким образом, возникло понятие взаимодействия неизменного числа обезличенных сил, которые вместе составляют систему правления, которой подчиняются все происшествия. Эта система космического правления имеет своего двойника в систематизированном корпусе человеческого знания, интересующегося этим правлением. Иными словами, религия стала астрологией.

Со времен Диадохии вавилонская астрологическая религия сильно продвинулась по направлению к западу. Повсюду в Элладе, особенно в Египте, астрологические идеи и астрологическая практика приобретали влияние, и они создали основу, хотя и не конечную суть, для понятия гностического гемармена. Процесс, описанный здесь, являлся процессом великой общей значимости. И первое время в истории человечества мир в каждый момент рассматривался как неизбежный результат действия множества космических сил, которые просто по воздействию данного им качества и по правилам своих движений, т. е. не внезапно, влияли друг на друга и вместе определяли ход вещей в наиболее специфических событиях на земле. Здесь теоретическая абстракция прошла долгий путь от изначальной интуиции астральной естественной религии. Это воздействие небесных сил, которое или прямо ощущалось, или в мифическом воображении легко ассоциировалось со своими видимыми результатами, дало возможность определить роли в системе судьбы, в которой изначальные объекты с их разумными особенностями больше не фигурируют, но существуют просто как знаки для общего закона, который они навязали. Солнце, например, больше не солнце конк-

ретного опыта и природной религии, а бог, который дает свет, тепло, жизнь, но также обжигает, посылает мор и смерть, который победно поднимается из ночи, опускается, чтобы перелететь зиму, и обновляет природу: он теперь единственный из ряда однородных сил, почти цифра в поддающемся вычислению наборе определяющих факторов. И он наделяется значением этой цифры, а не изначально феноменальным качеством, как теперь представляется.

Это исчезновение природного качества отодвигает то, что было бы сильнейшим препятствием к уничижительной переоценке астрального пантеона. Как простое представление абстрактной судьбы, отъединенной от непосредственного, наивного появления небесного зрелища, система может быть свободно приспособлена к противоположному мировоззрению. В сущности, астрологический взгляд на мир был уже двусмысленным; и до некоторой степени фаталистическое осознание подчинения строгой необходимости и пассивность, на которую, по-видимому, осуждается человек, играли на руку гностическому перевороту в общем отношении к миру. Но сама астрология не была этим переворотом. Новый действенный принцип оценки с новым специфическим значением был необходим, чтобы наполнить ценностно-пустые формы астрального символизма новым определенным значением, заставить их выражать большее, чем просто космический взгляд. Этот гностицизм действительно выходит за пределы космической системы и из этой трансцендентности оглядывается на нее.

Философская звездная религия. Наконец, мы отмечаем третью линию развития почитания звезд в античности: оценка звезд в греческой философии. Здесь проявляется не эмпирическая роль небесных тел в поддержании жизни, как в природной религии, не их роль в человеческой судьбе, как в астрологии, но их примерное существование, которое делает их объектами почитания. Чистота их субстанции, совершенство их кругового движения, беспрепятственность, с которой в этом движении они следуют своим законам, безошибочность их бытия и непреложность их хода — все эти атрибуты делают их в понимании греческой философии «божественными», что является здесь безличным онтологическим предикатом, свойственным объекту, обладающему подобными качествами, что обычно происходит с выдающимся положением бытия. Среди этих атрибутов первое место занимают постоянство

бытия и бессмертность жизни. Звезды, следовательно, являются божественными, в первую очередь благодаря не их действию, но тому ряду, который они занимают в иерархии вещей согласно их имманентным свойствам. И существуют свойства порядка, вечности и гармонии, которые составляют «космический» характер Всего вообще: и они представлены наиболее безупречно и полно[202]. Для человека, следовательно, они выступают против всех ограничений и нарушений земных процессов, убедительно выявляющих космос как таковой, видимое доказательство его божественности, зрелище которой убеждает наблюдателя в том, что так часто представлялось непонятным здесь внизу[203]. За пределами этой идеальной значимости их совершенство является также настоящей гарантией продолжения всего, т. е. вечности космического движения и жизни[204]. Таким образом, они являются наиболее сильным убеждением, которое способно постигнуть греческое заявление о мире.

Здесь снова появляются семь планет, или, скорее, семь сфер, в которых они размещены, окруженные самой отдаленной от центра сферой неподвижных звезд, которые с их взаимно гармоничными движениями составляют эту систему, удерживая ход вселенной. Они двигаются согласно закону, или что то же самое, согласно разуму, поскольку разумность их закона предполагает разум в их действиях[205]. Степень разумности, принимая во внимание оставшееся во внутренней рациональности, является мерой оценки бытия; и по только что отмеченному заключению, она также является мерой разумности, находящейся в самом объекте. (Согласно современному взгляду, это просто мера разумности познающего субъекта.) Понимание рациональности звездных движений по законам математики, следовательно, является ничуть не меньшим, чем общность человеческой разумности и божественной разумности.

Пифагорейцы находили в астральном порядке пропорции гармоничной музыкальной схемы и соответственно в действии называли эту систему сфер harmonia, то есть подгонка множества в объединенное целое. Таким образом, они создали наиболее очаровательный символ греческого почитания космоса: «гармония», вытекающая из неслышимой «музыки сфер», является идеализированным выражением того же самого явления неоспоримого

порядка, которое астрология в своем контексте подчеркивает менее оптимистично[206]. Философия стоиков старалась объединить идею судьбы, как предлагалось современной им астрологией, с греческим понятием гармонии: гемармен стоиков является практическим аспектом гармонии, т. е. его действие как оно влияет на земные условия и на кратко живущие здесь бытия. И так как движения звезд приводятся в действие космическим логосом и этот логос функционирует в мировом процессе как провидение (пронойя), отсюда следует, что во всей этой монистической системе сам гемармен и является пронойей, то есть судьбой и божественным провидением в одно и то же время. Понимание этого и добровольное согласие с этой судьбой таким образом понимается как разумность всего, отличающая мудрого человека, который несет несчастья своей собственной судьбы как цену, уплаченную за часть гармонии целого.

Существование целого как такового, однако, является конечным и более не вызывающим вопросов, оправдывающим себя завершением этой теологической схемы: во благо космоса составляющие его части существуют как члены, живущие на благо всего организма. Человек является таким членом, и по названной причине подгоняется к целому; но никоим образом не являясь высочайшей формой бытия, он и не венец природы, и космос создан не для его блага.

Со времен Посидония (один из философов-учителей Цицерона, первый век до н. э.), повышение разумности звездных религий окрашивается энтузиазмом, выдающим восточное влияние, и предполагает иногда характерные черты мистического ухода от несчастья земного существования. Астральный мистицизм развивался в Стое, еще не ломая ограничений космического монизма.

ГНОСТИЧЕСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА

По отношению к всему этому комплексу почитания звезд гностический дуализм приходит как новый принцип значения, присваивает элементы, которые он может использовать для своих целей, и подвергает их радикальной переинтерпретации. В особенности гностическое использование привлекала астрологическая схема, оставленная деперсонализацией вавилонской религии, и из нее

переносила ценности в новый контекст. Царство астральных объектов как символ общего космического закона стало настолько формализованным, что оно могло по желанию наполняться различным количественным содержанием. Это содержимое могло в конечном итоге быть функцией того, как постигался мир в его основном теологическом качестве. Таким образом, гностический дуализм, принимая планеты в той роли, в которой он нашел их, а именно в строгом космическом правлении, делает их вследствие этой истинной роли крайним выражением всего антибожественного, которое мир как таковой теперь представляет. При всей зависимости от материала традиции, не развитие, а только радикальный перелом приводит от позиции звездной религии к гностической концепции астрального правления. Неизбежный закон космического владения, который даже в смешении почитания и страха, характеризующем астральный фатализм, сделал звезды высшими божествами, теперь возбудил неистовый протест нового осознания акосмической свободы, которая переместила их во вражеский стан. По каким бы то ни было причинам переживание этого «порядка» превратилось из почтительного в ужасный. Всеобъемлющая необходимость правления стала позором сил, развивших ее. Новый дуализм, так сказать, «заключил в скобки» целую вселенную со всей ее градацией низших и высших уровней и переместил ее в целом лишь по одну сторону дуализма. Архитектура сфер, разработанная традиционной космологией, сохранилась; но несмотря на то, что она включала в себя божественное, она теперь ополчилась против божественного, которое было окончательно размещено за ее пределами. И несмотря на то, что небесные сферы представляли божественность космоса в ее чистоте, они теперь наиболее эффективно отделились от божественного. Окруженные сотворенным миром, они сделали его тюрьмой для частиц божественного, которые были пойманы в ловушку этой системой.

Мы можем представить, что чувства гностических людей обратились к звездному небу. Как должно быть зло его великолепие, смотрящее на них, как встревожена его обширность и непреклонна непреложность его хода, как жестока его немота! Музыка сфер больше не слышна, и восхищение совершенством сферической формы уступает место совершенному ужасу, направленному на порабощение человека. Благочестивое изумление, с которым первый человек взирал на

высшие области вселенной, превратилось в чувство давления от железного свода, который удерживает человека изгнанным из его дома за пределами. Но это «за пределами» действительно определяет новую концепцию физической вселенной и положение человека в ней. Без запредельного мы не имеем ничего, кроме безнадежного мирового пессимизма. Его трансцендентное присутствие ограничивает содержимое космоса, который оказывается только частью реальности, от которой, следовательно, можно уйти. Царство божественного начинается там, где кончается космос, т. е. за восьмой сферой. Общий гностический взгляд не пессимистический, не оптимистический, но эсхатологический: если мир плох, существует благость Бога, находящегося за пределами мира; если мир тюрьма, существует альтернатива ему; если человек заключен в мире, существует спасение из тюрьмы, и сила, что спасает. Это проявляется в эсхатологической напряженности, в полярности мира и Бога, которой гностический космос придает религиозное качество.

Мы уже видели в предыдущих главах, что в этой противоположности космические силы подвергаются новой мифологической персонификации. Пугающие особенности архонтов далеки от простого символизма абстрактной космической необходимости: они своевольные, антибожественные фигуры и развивают свое правление со всей целеустремленностью и страстью, основанными на их эгоизме. Таким образом, после философской и астрологической абстракции эллинистической спекуляции звездные боги получают новую конкретность в мифическом воображении — не в возвращении к «естественному» воззрению ранней мифологии, но в дальнейшем движении от него. Это — просто один пример того факта, что в эллинистической среде гностицизм действовал как источник нового мифотворчества. Но следует отметить, что эта новая мифология, несмотря на некоторые подлинно «первичные» творения, была вторичной в том, что она вытекает из более древней мифологической традиции и строит новую объектную систему из сознательно преобразованных элементов сложного наследия. В этой связи высокое положение, соответствующее астральным силам, является не совсем верным выбором гностических создателей мифа: новая система ценностей требовала превращения их первозданной роли в функцию. Их высокое положение было в такой же степени негативным, как оно было позитивным прежде.

ГРЕЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ; БРАТСТВО ЧЕЛОВЕКА И ЗВЕЗД

Плотин снова оказывается свидетелем того сопротивления, которое греческое почитание проявляет по отношению к этому умалению звездного мира; снова мы встречаемся с тоном негодования, направленным против уничижения мира в общем.

Они воздерживаются от ужасных историй о страшных вещах, которые якобы происходили в космических сферах, тех сферах, которые на самом деле являются подателями всего благотворного. Что они находят страшного в них, из-за которых испуганы те, кто неопытен в разуме и никогда не слышал упорядоченного знания [гносиса], что требуется для образования? Если их тела — из огня, то нет причины бояться их, поскольку они находятся в соответствующей пропорции ко Всему и к земле; но следует скорее рассмотреть их души — в конце концов, разве не требуют сами гностики, чтобы их оценили по достоинству?.. Если люди превыше других живых созданий, то насколько выше они [сфер], которые существуют вовсе не для тиранического правления, но для того, чтобы даровать порядок и гармонию [Епп. II.9.13]. Звезды также имеют души, далеко превосходящие наши по разумности, благости и общению с духовным миром [там же, 16].

Очевидно, доказательство Плотина убедительно только для общего греческого допущения (им подразумеваемого) общей однородности космического существования, которая позволяет сравнить все части благодаря единообразному стандарту оценки. Стандартом является стандарт «космоса», т. е. сам порядок, и по этому стандарту человек действительно должен располагаться намного ниже звезд, которых достигает неукоснительно, и ниже целого, а именно упорядоченной деятельности, которой человек в лучшем случае может достигнуть мимоходом и в неполном объеме. Это достойное доказательство вряд ли убедит нас. Следующая цитата покажет, насколько дальше от нашей позиции, чем гностики при всей их мифологической фантазии, отстоит здесь Плотин как представитель классического ума.

Даже низших людей они считают достойными называться братьями, пока с пеной у рта те провозглашают солнце, звезды на небе и даже мировую душу, недостойно называемые ими братьями. Те, кто низок, действительно

не имеют права заявлять о родстве, но те, кто стали благими [требовали этого права] (там же, 18).

С неподражаемой четкостью здесь противопоставлены два лагеря. Плотин закрепляет единство всего сущего во вселенной, без существенного разделения царств человеческого и нечеловеческого. Человек по своей сути родствен всему космосу, даже макрокосмическим сущностям, которые, подобно ему, одушевлены; только они несравнимо лучше, чем он, выше по силе и чистоте того, что является лучшим и в нем, а именно разума, и в этой особенности он им подражает. Чем он лучше, тем больше он реализует свое родство с космическими силами, то есть тем больше он увеличивает изначальную родовую общность своего бытия и всеобщего космоса.

Гностицизм, напротив, перемещает человека в силу его принадлежности к другой сфере из его ложного мира, который теперь ничто иное, как пустой «мир», и противопоставляет его всеобщности этого мира как нечто абсолютно отличное от него. Не говоря уже о вспомогательных внешних наслоениях, вложенных миром, человек по своей внутренней природе акосмичен; точно так же весь мир без различия чужд. Там, где, в конечном счете, существует различие в происхождении, не может быть родства ни со всей вселенной, ни с любой ее частью. Самость родственна только другим человеческим самостям, живущим в мире, — и трансцендентному Богу, с которым неземной центр самости может входить в контакт. Этот Бог должен быть акосмичен, потому что космос стал царством, которому чужда самость. Здесь мы можем различить глубокую связь, которая существует между открытием самости, десспиритуализацией мира и постулированием трансцендентного Бога.

КОСМИЧЕСКОЕ БРАТСТВО СПАСЕНИЯ

Пантеистическое или панлогическое доверие античности гностицизм разбил вдребезги. Самость открылась как несоизмеримая со всей природой. Это открытие впервые заставило самость выйти из ее полного одиночества: самость открылась с разломом мира.

В то же время это отвращение к космической чуждости приводит к постановке нового ударения на товариществе людей как на единственном царстве оставленного родства,

сплоченного не только общностью происхождения, но также общностью ситуации чужих в этом мире. Но это товарищество относится не к естественным и социальным заботам людей, то есть человеческому существованию в мире, но только к акосмической внутренней самости и ее заботе о спасении.

Так основано новое братство избранных, или верующих, или знающих, к которому принадлежат даже те, кто по стандарту мировой добродетели являются «ничтожными», если они являются носителями пневмы. И то, что эти «ничтожные» лучше солнца и всех звезд, является самоочевидным при новой оценке личности и природы. И равно очевидно, что взаимная забота об эсхатологическом братстве не может состоять ни в дальнейшем объединении человека с космическим целым в том, что касается чувства, ни в том, чтобы заставить его «играть его собственную роль» относительно его действия. Он больше не является частью целого, за исключением нарушения его истинной сущности.

Действительно, взаимная забота о братстве, брошенном вместе общим космическим одиночеством, углубляется этим отчуждением и дальнейшим искуплением других, которое для каждой самости становится ее собственным проводником.

Об этическом смысле антикосмической ориентации мы поговорим в следующей главе. Здесь, в нашем противопоставлении гностического понятия космического закона как связанного с положением звезд классическому, мы оценили символическую значимость полемики Плотина.

То, что пробудило его гнев — ничтожнейшие люди признаются братьями, но даже высшим элементам вселенной (и даже «нашей сестре — мировой душе») отказано в этой чести, — является точным выражением совершенно новой позиции, столь далекими наследниками которой мы являемся сегодня.

Гностическое отношение, которое здесь предполагает абсолютное различие бытия, а не просто различие ценности, поражает нас как почему-то более «современное», чем греческая позиция, занятая Плотином, который во всеобъемлющих порядках объективного мира видит более совершенный пример нашего собственного бытия и приписывает мудрости и добродетели родство с этими порядками, скорее близкими к несовершенству его соб-

ственной расы, чем связывающими его с ним. Поставленный в эту оппозицию, в которой он стоит на одной почве с христианством, гностицизм понимается как то, чем он действительно является: фактором в историческом повороте коллективного разума, который мы часто отрицательно описываем как упадок античности, но который в то же время является развитием новой формы человека. В том, что он критикует, Плотин показывает нам один из корней нашего мира.

2

ДОБРОДЕТЕЛЬ И ДУША В ГРЕЧЕСКОМ И ГНОСТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ

ИДЕЯ ДОБРОДЕТЕЛИ: ЕЕ ОТСУТСТВИЕ В ГНОСТИЦИЗМЕ

Среди упреков, которые Плотин бросал гностикам (большинство которых связаны с типично не-эллинистическим в них), есть и такой, что они утратили теорию добродетели; и он утверждает, что неуважение к миру защищает их от ее обретения.

Этот пункт не должен избежать нашего внимания: каково влияние их учений на души их слушателей и на тех, кого они убедили презирать мир и все в нем... Их доктрина, даже более дерзкая, чем у Эпикура [который лишь *отрицал* провидение], порицая провидение Господа и провидение как таковое, презрительно взирает на все законы здесь внизу и на добродетель, которая пробуждалась среди людей с начала времен, и поднимает на смех умеренность, *так что ничто благое не может быть открыто в этом мире*. Так их учение сводит на нет умеренность и врожденную справедливость человеческого характера и влечет за собой полноту разума и проявления, и в общем всего, благодаря чему человек может стать достойным и благородным... Поскольку вещи здесь для них благородных *ничто*, но лишь что-то «отличное», которое они бу-

дут преследовать «в дальнейшем». Но должны ли те, кто получил «знание» [*гносис*], преследовать Благо уже здесь, и, преследуя его, первыми правильно обустраивать дела здесь внизу, и поэтому требовать проявления божественной сущности? Поскольку в природе этой сущности — принадлежать тому, что благородно... Но те, кто не имеет доли в добродетели, не имеют ничего, способствующего их перемещению отсюда к вещам за пределами.

> *Открытие в том, что они вовсе не ведут исследования о добродетели и что обращение с подобными вещами полностью отсутствует в их учении: они не рассуждают о том, что есть добродетель и сколько видов ее существует, они не отмечают многих драгоценных откровений, которые могут быть найдены в трудах древних, они не указывают ни того, откуда происходит добродетель и как она приобретается, ни того, как заботиться о душе и очищать ее. И бесполезно просто сказать: «Посмотри на Бога», — не имея учения о том,* как *посмотреть. Что препятствует, кто-то может сказать, тому, чтобы посмотреть на Бога, не воздерживаясь от удовольствий и не обуздывая сильные эмоции? или тому, чтобы вспомнить имя Бога, все еще оставаясь во власти всех страстей?.. В сущности, только добродетель может открыть нам Бога, так как она развивается и становится реальной в душе вместе с откровением. Без истинной добродетели Бог остается пустым словом.*
>
> (Enn. II. 9. 15)

Эта полемика чрезвычайно поучительна. Она не просто отмечает отсутствие места для добродетели в учении гностиков. Отсутствие учения о добродетели в гностическом учении связано с антикосмической позицией, то есть отрицанием любой ценности вещей в этом мире, а отсюда и человеческих деяний в этом мире. Добродетель в греческом смысле (areté) есть осуществление наилучшим образом некоторых способностей души для обращения с миром. Делая правильные вещи правильным способом в правильное время, человек не только выполняет свой долг по отношению к своим товарищам и городу, но также содействует благу в своей душе, сохраняя ее в прекрасной форме, как бега держат в форме скаковую лошадь, в то же время будучи тем, для чего она остается в форме. Так, «действие согласно добродетели» является средством и целью в одно и то же время. Благо для скаковой лошади и благо для человека значительно отличаются, но они являются

благом для своих субъектов в сущности в равном смысле: каждый представляет с точки зрения *деятельности* наиболее совершенное *состояние* своего субъекта согласно его врожденной природе. В случае человека эта природа включает иерархию способностей, высочайшая из которых — разум. Его бытие «естественно» выше других способностей человека, но это не гарантирует воплощения этого превосходства в действительной жизни человека.

Добродетель, следовательно, хотя и утверждает «естественность», понимаемую по праву как истинную человеческую природу, сама естественной не является, но требует поучения, усилия и выбора. Правильная форма наших действий зависит от правильной формы наших способностей и наклонностей, и это действительно «естественно» преобладающая истинная иерархия. Постигнуть естественную иерархию и позицию разума представляется здесь подвигом разума; следовательно, культивация разума — часть добродетели.

Иными словами, это возвышает человека, изменяя его только приобретенную природу на его истинную природу, поскольку в этом случае сама природа не автоматически реализовывает себя. Это то, почему добродетель необходима и *для* полной реализации и *как* полная реализация человеческого бытия. Так как это бытие есть бытие в мире с соседствующими бытиями, в контексте нужд и беспокойств, обусловленных этой обстановкой, упражнение в добродетели расширяется до всех естественных связей человека как части мира. Он сам наиболее совершенен, когда он наиболее совершенно является частью, которой ему предназначается быть; и мы видели прежде, как эта идея самосовершенствования сочеталась с идеей космоса как божественного целого.

Очевидно, что в гностицизме не было места этой концепции человеческой добродетели. Выражение «смотри на Бога» имеет в нем значение, полностью отличное от его понимание греческой философией. Там оно означало дарование знания истинного положения вещей как постепенно изменяющегося выражения божественного в заключающей божественность вселенной. Самовозвышение в структуре бытия через мудрость и добродетель не предполагает отказа от превосходящих уровней. Для гностиков императив «смотри на Бога» означает именно такой отказ: это прыжок через все находящиеся реальности, которые для этой пря-

мой взаимосвязи ничто иное, как оковы и помехи, или отвлекающее искушение, или нечто вообще неуместное.

Сумма этих промежуточных реальностей является миром, включая и социальный мир. Исключительный интерес к спасению, редкостная забота о судьбе трансцендентной самости, так сказать, изменяют естественные свойства реальности и исключают душевное беспокойство там, где оно неизбежно.

Участие в делах этого мира определяется с необходимыми мысленными оговорками, и даже собственно личность, предполагаемая этими условиями, рассматривается с расстояния извне. Это общий дух новой трансцендентальной религии, не ограниченной, в частности, одним гностицизмом. Мы напомним читателю слова Св. Павла:

> *Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего.*
>
> (I Кор. 7:29 – 31)

Мир и принадлежность ему рассматриваются не столь серьезно. Но добродетель *является* серьезной при различных способах поведения в рамках этой принадлежности в серьезном принятии человеком требований мира при встрече с ними, т. е. с бытием. Если, как в платонизме, мир не идентичен истинному бытию, то он все же еще остается и для него краеугольным камнем.

Но «этот мир» гностического дуализма даже не таков. И как некое измерение существования он не предлагает случая к совершенствованию человека. По меньшей мере тогда то, что акосмическое отношение объясняет в связи с существованием внутри мира, является мысленной оговоркой.

Но гностический дуализм выходит за пределы этой беспристрастной позиции. И он считает «душу» как таковую, духовный орган принадлежности человека к миру, не меньшей, чем его тело, эманацией космических сил и, следовательно, инструментом их власти над его истинной, но погруженной самостью. Как «земное покрытие пневмы», «душа» является представителем мира в человеке — мир проявляется *в* душе. Следовательно, глубокое недоверие к собственной внутренней сущности, подозрение демонического обмана, боязнь бытия, проявляющаяся в рабстве,

вдохновляет гностическую психологию. Чуждые силы разместились в самом человеке как смешение плоти, души и духа. Презрение к космосу, радикально понимаемое, включает презрение к *психе*.

Поэтому презираемая психе неспособна к бытию, улучшающему положение добродетели. Она или будет предоставлена самой себе, игре своими силами и склонностями, или будет ослаблена из-за унижения, или иногда даже разрушена в экстатическом опыте.

Последнее утверждение указывает, что негативное отношение к миру, или негативное качество мира как такового, хотя ему и нет места в греческом смысле, все еще оставляет открытым выбор между несколькими моделями поведения, где негативность оборачивается принципом практики.

Столь отдаленные формы поведения предлагаются как нормы и выражают гностический «долг», они воплощают то, что может быть названо гностической нравственностью. В этом контексте даже термин «добродетель» можно прояснить заново; но значение термина затем коренным образом изменилось и потому обрело материальную сущность определенных добродетелей. Мы приведем несколько примеров типов гностической нравственности и принимаемых типов парадоксального рода «добродетели»; и мы будем время от времени изымать наши данные из строго «гностической» сферы, так как распад классического areté-концепта и полемика вокруг него представляют более широкое явление, связанное с подъемом акосмизма или трансцендентальной религии в общем.

ГНОСТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ

Негативный элемент, который мы так сильно выделили, представляет, разумеется, только одну сторону гностической ситуации. Точно так же, как космос больше не является Всем, но его превосходит божественная реальность вовне, так душа больше не целая личность, но ее превосходит акосмическая пневма внутри — нечто совершенно отличное от «разума» и «рассудка» греческого учения. И точно так же, как глубокий космический пессимизм противопоставлен оптимизму эсхатологической убежденности, глубокий психологический пессимизм, потерявший надежду на душу как раба космоса, противопостав-

лен высокомерной уверенности в окончательной недоступности свободы пневмы. И если противопоставление космоса тому, что космосом не является, означает, что из тюрьмы первого существует выход, то внутренняя двойственность «души» и «духа», т. е. внутреннее присутствие трансцендентного принципа, неопределимого в его отличии от всего «мирского», предлагает возможность обнажения собственно души и испытания божественности абсолютной Самости.

НИГИЛИЗМ И ВОЛЬНОДУМСТВО

Самым чистым и наиболее полным выражением метафизического мятежа является нравственный нигилизм. Критика Плотина предполагает нравственное безразличие у гностиков, то есть не только отсутствие учения о добродетели, но также равнодушие к нравственным ограничениям в реальной жизни. Полемика Отцов Церкви рассказывает нам больше о теории или метафизике того, что известно как гностическое вольнодумство. Приведем цитату из Иринея:

> *Физические люди обучаются вещам физическим, и они укрепляются в трудах и в вере, и не обладают совершенным знанием. И они (по их словам) и есть мы Церкви. Для нас, следовательно, они утверждают, нравственная жизнь необходима для спасения. Сами они, однако, согласно их учению, будут спасены абсолютно и при любых обстоятельствах, не через дела, но через простой факт своего бытия, по природе «духовного». Поскольку, как невозможно для земного элемента участвовать в спасении, неподвластном ему, так невозможно для духовного элемента (на который они претендуют сами) страдать от порчи, вне зависимости от того, какие действия они себе позволяют. Как золото, погруженное в грязь, не потеряет свою красоту, но сохранит свою природу, и грязь не сможет испортить золото, так ничто не может повредить им, даже если их деяния вовлекают их в материю, и ничто не может изменить их духовную сущность. Следовательно, «наиболее совершенного» среди них действительно не смущают все те запретные вещи, о которых Библия говорит, «что те, кто делает подобное, не войдут в царство Божие»... Другие несдержанно служат вожделению плоти и говорят, что вы должны воздавать плоти плотью и духу духом.*
>
> (*Adv. Haer.* I. 6. 2 – 3)

В этом рассказе содержится несколько важных аргументов. Он опирается на представление о неизменных природах или субстанциях, и согласно этому доказательству пневматик есть «естественно спасенный», т. е. спасенный по добродетели его природы. Практическое заключение из этого — максимум общей вольности, которая позволяет пневматику неразборчивое использование естественной сферы. Внутренне мировая разница добра и зла погружена в полное равнодушие всего космического к судьбе акосмической самости. Но равнодушие — это еще не вся история гностического вольнодумия. Уже последнее предложение в отрывке из Иринея предлагает излишне позитивное предписание. Прежде чем мы обратимся к этой странной доктрине аморальности на религиозной основе, мы можем рассмотреть позицию равнодушия более полно.

Единственной вещью, которую фиксирует пневматик, является область надмирного божества, трансцендентности наиболее совершенного вида. Эта трансцендентность, отличная от «разумного мира» платонизма или мирового Бога иудаизма, не находится в каком-либо положительном отношении к разумному миру. Это не сущность мира, но его отрицание и отмена. Гностический Бог, отличный от Демиурга, является совершенно непохожим, другим, неизвестным. В нем абсолют манит извне через окружающие космические оболочки. И так как этот Бог имеет больше *nihil*, чем *ens*, в своем понятии, то также и его внутренний человеческий двойник, акосмическая Самость или пневма, в противном случае спрятанная, открывает себя в негативном опыте отличия, но не тождества, и протестующей неопределимой свободы. Для всех видов человеческой связи с существующей реальностью и спрятанный Бог, и спрятанная пневма являются нигилистическими концепциями: *nomos* не эманирует из них, то есть нет закона ни для природы, ни для человеческого поведения как части естественного порядка. Действительно существует закон творения, но тому, кто сотворил мир, чужой в человеке не должен преданности; и ни его творение, хотя и непостижимое ограниченному человеку, ни его провозглашенная воля не предлагают стандартов, по которым отдельный человек может установить его курс. Таким образом, получившееся в результате антиномическое доказательство гностиков довольно далеко от просто *негативного*: как таковое, оно утверждает не больше, чем то,

что нормы недуховной сферы являются необязательными для того, кто духовен.

В этой связи мы иногда встречаем в гностическом рассуждении *субъективное* доказательство традиционного нравственного скептицизма: ничто не является естественно хорошим или плохим, все в сути своей является безразличным, и «только человеческое мнение представляет собой действие добра или зла». Духовный человек в свободе своего познания безразлично использует все это (Ириней, цит. соч. I. 25. 4 – 5). Так как это напоминает нечто большее, чем рассуждение отдельных классических софитов, глубокий гностический образ *источника*, подобного «человеческому мнению», изменяет доказательство из скептического на метафизическое и оборачивается равнодушием к оппозиции: окончательный источник оказывается не человеческим, но демиургическим, и таким образом общим здесь является порядок природы. Из-за этого источника закон не является действительно равнодушным, но представляет собой часть великого проекта нашей свободы. Будучи законом, нравственный кодекс существует, но как психическое дополнение к физическому закону и как внутренний аспект всепроникающего космического правления. И закон, и нравственный кодекс эманируют от господа мира как агенты его силы, объединенные в двойственности иудаистского Бога как творца и подателя закона. Точно так же закон физического мира, гемармен, объединяет индивидуальные тела в общую систему, так и нравственный закон поступает с душами и потому подчиняет их демиургической схеме.

Для чего существует закон — как открытый Моисеем и пророками или как действующий в настоящих привычках и мнениях людей — кроме как не для способов упорядочивания и, таким образом, стабилизации вмешательства человека в дела мира и мировые интересы; установки благодаря правлению закона печати серьезности, награды или порицания, вознаграждения и наказания, при полном участии человека, делая его волю поддающейся принуждению частью системы, которая таким образом будет функционировать более гладко, но вместе с тем и запутанно. Поскольку принципом этого нравственного закона является справедливость, он имеет такой же характер принуждения психической стороны, что и космическая судьба с физической стороны. «Ангелы, которые

сотворили мир, создали «просто действия», чтобы привести людей подобными заповедями в рабство»[207]. В нормативном законе о человеческой воле заботятся те же силы, что управляют его телом. Тот, кто повинуется ему, отказывается от власти своей самости. Здесь, за рамками простого безразличия «субъективистского» доказательства и за рамками просто допустимой привилегии свободы, мы встречаем положительный метафизический интерес в отрицании верности всем объективным нормам и, таким образом, мотив для их прямого нарушения. Сомнительный интерес представляет утверждение подлинной свободы самости благодаря вызову архонтам и разрушение их общего дела индивидуальным разрушением их замысла.

И даже это не вся история гностического вольнодумия. Помимо мотива открытого неповиновения мы иногда находим свободу делать все, превращающуюся в положительное *обязательство* к выполнению любого рода действия, с представлением об изображении собственно природы и, следовательно, истощении ее сил. Доктрина, кратко указанная в цитируемом отрывке из Иринея (I. 6. 2 – 3), сильнее всего утверждается им в его отчете по карпократам и каинитам. В первом она сочетается с доктриной переселения душ и в этом сочетании аморализма является скорее средством, благодаря которому достижима свобода, чем способом, которым обладают этой свободой.

> *Души в их переселениях через тела должны пройти через каждый род жизни и каждый вид действия, пока кто-то за один приход однажды не сделает все... Согласно их сочинениям, их души перед уходом должны использовать все возможные типы образа жизни и не должны оставить за собой хоть что-то не содеянное из всего возможного, чтобы не их души не были снова посланы в другое тело, потому что все еще существует нечто, испытывающее нехватку свободы. Это Иисус указал словами «...Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки» (Лука, 12:59)... Это означает, что человек не освободится от власти ангелов, сотворивших мир, но всегда будет перевоплощаться, до тех пор пока он не совершит каждое из деяний, возможных в мире, и только тогда, когда ничего не содеянного им не остается, он будет освобожден ради того Бога, который выше сотворивших мир ангелов. Так души освобождаются и спасаются... после того, как они заплатили свои долги и выполнили свои обязанности.*
>
> (Iren. I. 25. 4; ср. Eusebius, *Hist. eccl.* IV 7)

И снова о каинитах из отчета Иринея:

Не иначе могут они быть спасены, как проходя через совершение каждого действия, как и карпократиане учили... При каждом грешном и постыдном деянии присутствует ангел и тот, кто совершает его... сообщает ему свое имя и говорит: «О мой ангел, я использую твой труд! О твоя такая-то Сила, я выполняю твои деяния!» И это есть совершенное познание, не боящееся сбиться с пути на такие действия, назвать которые их собственными именами неприлично.

(Iren. I. 31. 2)

Представление о том, что совершение греха подобно выполнению программы, а исполнение этой обязанности похоже на плату за окончательную свободу, является сильнейшей доктринальной опорой вольнодумной тенденции, свойственной гностическому бунту как таковому, и превращает ее в положительный неписаный закон аморальности. Грех как путь к спасению, теологический переворот представления о самом грехе здесь является одним из предшественников средневекового сатанизма и опять же архетипом мифа о Фаусте. С другой стороны, сочетание этой доктрины с темой переселения душ у карпократиан представляет собой любопытную переделку пифагорейского учения и, возможно, также и индийского учения о карме, где освобождение из «колеса рождений» является также, хотя и в совершенно ином духе, основным предметом интереса.

Мы можем усомниться вместе с Иринеем, жили ли проповедники этих взглядов согласно своим обетам. В том, чтобы шокировать, всегда присутствовала гордость мятежников, но это означало провокационность скорее учения, чем деяний. Кроме того, мы не должны недооценивать крайности, к которым могли прийти революционный вызов и головокружение от свободы в ценностном вакууме, созданном духовным кризисом. Истинное открытие новой перспективы свело на нет все первые нормы, создавая анархические условия, и различные эксцессы в мысли и жизни были первой реакцией на смысл и масштабы этой перспективы.

АСКЕТИЗМ, САМООТРЕЧЕНИЕ И НОВАЯ «ДОБРОДЕТЕЛЬ»

Альтернативой вольнодумию был аскетизм. Противоположные как два типа поведения, они в случае гностицизма имели одинаковый корень и одинаковое основное

доказательство, поддерживающее их обоих. Один отрекается от верности природе через эксцессы, а другой — через воздержание. И оба живут за рамками мирских норм. Свобода злоупотребления и свобода неиспользования, равные по своей неразборчивости, являются лишь альтернативными выражениями того же самого акосмизма. Вольнодумие было наиболее дерзким выражением метафизического мятежа, наслаждающегося своей собственной бравадой: предельное презрение к миру состоит в освобождении от него даже как угрозы или противника. Аскетизм признает разрушающую власть мира: он принимает опасность осквернения всерьез и таким образом оживляется скорее страхом, нежели презрением. И даже в крайнем негативизме аскетическая жизнь может постигаться как влекущая за собой положительное качество — чистоту — и, следовательно, как уже *представляющая* что-то от будущего положения спасения в настоящих условиях. Это особенно тот случай, где аскетизм практикуется почти как технический метод с намерением подготовить души к восприятию мистического вдохновения, в котором окончательное осуществление в будущем является, так сказать, испытанным прежде. Здесь аскетизм служит делу очищения от порока, и качества, которые он придает субъекту — будут они мистическими, как только что отмечено, или просто нравственными — рассматриваются как ценные сами по себе; т. е. аскетизм имеет отношение к «добродетели», если она в новом смысле обусловлена акосмической системой отношений. То, что это, тем не менее, положительное значение, ни в коем случае не представляющее обязательную сторону гностического аскетизма, Маркион показал с предельной ясностью: его нравственный аргумент, как мы видели (гл. 6, *б*), полностью базируется на теме презрения и вражды к миру, и он не наделяет воздержание, судя по его работам, задачей совершенствования субъекта. Воздержание, в сущности, означает отказ и потому является выражением как мятежа против творца, так и вольнодумной снисходительности.

Мы сталкивались с аскетической позицией во многих материалах, представленных в ранних главах, и нет необходимости повторять здесь очевидное. По Маркиону мы отсылаем к с. 144, по Мани — к с. 231. Эти двое представляют собой выдающиеся примеры строгого аскетизма, вытекающего из самой сути их учений. В случае Мани мы обнаруживаем тему сострадания, которая предписывает

жалеть частицы Света, рассеянные в творении. Но представление о загрязнении космической субстанции представляется, по меньшей мере, равной силой, потому что опять же, независимо от «сочувствия», отречение является существенным фактором аскетической жизни.

Не везде аскетическое настроение дошло до такой страшной силы, как в этих случаях. Акосмическое отношение может выразить себя в общем ослаблении всех связей с вещами этого мира, в ослаблении их влияния на души и сохранении осторожной дистанции между ними. «Люби не злато, и не серебро, и не владения этого мира»; «Не будь сыном дома... не люби ароматных венков и не получай удовольствия от прекрасной женщины... не люби ни похоти, ни обманных теней», — так мы читаем в мандейском источнике, процитированном выше, на с. 84, и общее логическое обоснование этих предписаний выражено словами: «Ты — не отсюда, и корни твои — не в этом мире» (G 379). Так акосмическая позиция выражается в общей нравственности ухода, которая развивает свой кодекс отрицательных «добродетелей».

Не случайно, что несмотря на то, что вольнодумная версия гностической нравственности была представлена решительно эзотерическими типами, наши примеры аскетической версии взяты из того, что мы можем назвать экзотерическими типами гностицизма. И Маркион, и Мани намеревались основать всеобщую церковь, а не малую секту из группы посвященных; и мандеизм, до сих пор малочисленный, был социальной религией общедоступного типа. Анархия несовместима с этим институтом как таковым, и любое религиозное творчество приводит к дисциплине. Церковь до некоторой степени принимает функции полиса; в идеале она, хотя и не от этого мира, стремится быть всеобъемлющей *civitas* в этом мире, замещая светскую *civitas* в упорядочении жизней ее членов. Это должно обязательно привести к подъему канона «добродетелей», соответствующему цели этих новых обществ. Короче говоря, институциализированное спасение, то есть истинная идея «церкви», отдает предпочтение дисциплине аскетической нравственности перед буквальным пониманием идеала пневматической свободы, который и предполагает антикосмическая позиция как таковая. Буквальные заключения были выведены только теми сектантами, которые настойчиво считали себя таковыми. Христианские

гностики, перечисленные у Иринея как сохраняющие вольнодумные взгляды, определяли свою «свободу» как исключительную привилегию, никогда не предназначавшуюся для ординарных членов Церкви, «просто верующих». И даже среди сект существовали, возможно, многие, подобные энкратитам и эбионитам, сильно подчеркивавшие разницу между знающими и общей массой, определившей аскетическую альтернативу антикосмической позиции. В общем, мы можем предположить, что за исключением краткого периода революционного экстремизма, практические последствия гностических взглядов чаще развивались по направлению к аскетизму, нежели вольнодумию. В итоге восстание (и гностическое вольнодумие было вызывающим выражением мятежа в не меньшей степени против культурной традиции, чем против Демиурга) оказалось не тем состоянием, которое можно оставить неопределенным. И это привело к тому, что новое видение создало свою собственную традицию.

ARETÉ И ХРИСТИАНСКИЕ «ДОБРОДЕТЕЛИ»

Отрицание естественного роста человека и к тому же «превосходства» (добродетели), достижимого через его развитие, является универсальным в акосмической атмосфере мнений. В этом отношении гностики представляют собой часть много более широкого течения, которое подрывало и наконец поглотило классическую позицию. Читатель-христианин находится здесь на знакомой почве: он будет с готовностью вспоминать «добродетели» и соответствующие пороки, которые могут быть извлечены из новозаветных указаний. Скромность, кротость, долготерпение, терпение, даже страх и скорбь превозносятся; к гордости, тщеславию, фантазиям, «всякому превозношению, восстающему против познания [*gnosis*] Божия», испытывают предубеждение[208]. I Иоанна 2:15 – 16 (см. выше, с. 87) ясно показывает антикосмическую структуру этического направления. Эти модели поведения, общее качество которых — смирение, мы можем назвать добродетелями самоотречения: самость, так отрицаемая, представляет собой добродетель естественного человека. Она справедливо имеет свои положительные дополнения в вере, надежде и милосердии. Но хотя эта триада была позже действительно названа «добродетельной» и как тако-

вая присоединена к четырем «основным добродетелям» древних, очевидно, что оцениваемая по изначальному значению термина, она может быть так названа только в самом парадоксальном смысле. Столь далекая от утверждения индивидуальности в ее автономной ценности, она предполагает полную неспособность человека достигнуть своего совершенства и содержит подтверждение этой недостаточности — то есть, так сказать, самоотрицающей позиции смирения — в ее истинном значении. Она, поистине, подобно первой, отрицание *aretё*[209].

Иномирное отношение ко всем этим «добродетелям» и осуждение естественных ценностей, включая личностную автономию, достаточно нам знакомы, чтобы отказаться от уточнения. Как бы все это ни проявлялось, оно, однако, отражает только христианскую позицию и обязательно граничит с учением об изначальном грехе и спасении через Крест, а мы путем отступления познакомим с менее известным случаем Филона Иудейского, у которого мы можем наблюдать трансформацию классического понятия *aretё* на стадии действительного рассуждения, соединяющего данный вопрос с философской традицией. Затем мы увидим, что это толчок трансцендентной религии в общем, который приводит к реинтерпретации этического мира.

ДОБРОДЕТЕЛЬ У ФИЛОНА ИУДЕЙСКОГО

Филон был в достаточной степени наследником стоической и платонической традиции, чтобы предоставить понятию и имени *aretё* важное место в своей мысли. Но как эта добродетель выглядит в его представлении? Филон никогда не пытался подчеркнуть, что добродетели происходят в душе не от самих себя, но от Бога: они входят в душу «извне», как он говорит, или «свыше», божественной милостью и без содействия самости. Бог — их единственный автор. Душа не имеет своего собственного превосходства и может только стремиться к нему[210]. Но даже ни это стремление, ни усилие, которое она уделяет достижению добродетели, душа не должна приписывать себе: они также относятся к Богу, который «дает» *eros*, т. е. стремление к добродетели[211]. Филон использует разнообразные образы, чтобы описать эту связь божественной деятельности и человеческой восприимчивости, особенно сев и порождение. Этот образ указывает на идею, также широко

распространенную в гностическом мире, идею квазисексуальной связи, в которой душа является женственной, зачавшей частью, оплодотворенной Богом. «Бог единственный может открыть лоно душ, посеять в них добродетель, сделать их беременными и побудить их дать рождение Благу»[212]. Идея является действительно не греческой, когда мы вспоминаем, что изначальное значение aretē подразумевает самостоятельное действие. И образ касается не просто *происхождения* добродетели в душе, но истинной модели обладания ею. Поэтому, согласно Филону, осознанию этого происхождения в его истинно отрицательном аспекте, т. е. не приписывании этого происхождения самости, следует (и это «следует» является новым этическим императивом) стать существенным элементом добродетели как таковой — до такой степени, что это соображение, в сущности, составляет добродетельность добродетели, обладание которой иначе не было бы добродетелью вовсе. Данное соображение ставит под сомнение человеческое *ничтожество*[213]. Это создает высоко парадоксальную ситуацию для значения добродетели. Несколько первых добродетелей этической традиции, вопреки их восхвалению Филоном в стоической манере, больше не зависят от собственного внутреннего содержания, так как это содержание поставлено под сомнение. Это, скорее, путь, которым самость определяет свое отношение к их присутствию, что становится истинным измерением добродетели и порока в новом смысле.

Субъект может приписывать себе добродетель как свое собственное достижение (и это и есть изначальное значение *aretē* как превосходства): для Филона это самоприписывание поглощает, так сказать, нравственную ценность «добродетелей» и превращает их в пороки; скорее они являются искушениями, а не моделями самосовершенствования, благодаря тому факту, что они могут рассматриваться как таковые. «Эгоистичным и безбожным является разум, который думает, что он равен Богу, и верит, что он действует там, где поистине он страдает. Так как Бог — тот, кто посеял и взрастил в душе благо, нечестиво говорить разуму «я взрастил» (*Leg. all.* I. 49 f.; ср. III. 32 f.). С другой стороны, самость может отказаться от требования собственного авторства и признания его существенной недостаточности — и это вторичное соображение, или, скорее, общее выраженное ею отношение, становится ре-

альным объектом нравственного господства и *само рассматривается как «добродетель»*, хотя оно является отрицанием существования любой добродетели самости. Таким образом, истинное значение *areté* извлекается из положительных склонностей личности и размещается в познании ее ничтожества. Все дело самосовершенствования основано на доверии собственным нравственным силам и приписывании себе достижения — общих сторонах греческой концепции добродетели, и эта позиция здесь полностью порицается как порок самолюбия и тщеславия. Распознание и признание собственной неспособности, доверие единственно Божьему дару, который душа не может обрести сама по себе, и признание божественного источника того, что было даровано, — вот эта позиция и является источником «добродетели» как таковой[214].

Позиция Филона характеризуется компромиссом между греческой и «новой» точками зрения, он добавляет так определяемую «добродетель» к списку традиционных добродетелей, которые он помнит по имени, ставя ее во главу угла, как будто она того же порядка, несмотря на то, что поистине она свела на нет их независимый статус и стала единственным условием их ценности; и то же относится к соответствующему пороку. Таким образом, «царицей добродетелей», «самой совершенной среди добродетелей» является вера[215], которая сочетает обращение к Богу с признанием собственной ничтожности и презрением к ней[216]. При получении этой «добродетели» человек обретает все другие добродетели как ее плод. С другой стороны, «пороками, наиболее ненавистными Богу», являются тщеславие, самолюбие, высокомерие и самонадеянность — короче говоря, гордыня, рассматривающая себя как своего собственного господина и управителя и полагающаяся на свои собственные силы[217].

Этот полный распад греческого идеала добродетели предполагает распад его антропологических оснований: «В нас существуют сокровища зла, с Богом — единственно сокровища добра» (*Fug. et inv.* 79). В то время как для эллинов от Платона до Плотина человеческий путь к Богу вел через нравственное самосовершенствование, для Филона он ведет через отчаяние при реализации своей ничтожности. «Познать себя» суть существенный элемент обоих путей. Но для Филона самопознание означает «познать ничтожество смертных» (*Mut. nom.* 54), и через это

познание достигается познание Бога: «И настанет время творению столкнуться с Творцом, когда оно признает свою ничтожность» (*Rer. div. her.* 30). Познать Бога и отречься от себя — у Филона это взаимосвязанные положения[218]. Среди выразительных образов, которые он создает в этой связи (путем библейской аллегории), находятся образы «отступления от себя»; и любимый из них: «улететь от себя и прилететь к Богу». «Тот, кто бежит от Бога, тот бежит к себе... тот, кто улетает от собственного разума (nous), приходит к разуму Всего» (*Leg. all.* III. 29; ср. *ibid*, 48).

Это спасение бегством от себя может, помимо этического значения, которое мы так глубоко обсудили, предполагать также мистическое значение, как в следующем отрывке: «Выйди из себя[219], не только из своего тела... [родины] и из чувственного восприятия... [«родства»] и из разума... [«отчего дома»], но избегай даже себя, и выходи из себя, неистовый и одержимый Богом, подобно дионисийским корибантам» (*Rer. div. her.* 69; ср. *ibid.* 85). К этой мистической версии отказа от самости мы обратимся в контексте гностической психологии.

ГНОСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВНУТРЕННЕЙ СУЩНОСТИ

После этого отступления в более широкое духовное окружение мы возвращаемся в область собственно гностицизма. Пренебрежение естественным положением и силами человека, которые мы считаем общей особенностью при новом распределении трансцендентной религии, в гностицизме связано с дуалистической метафизикой и проблематическим положением души в этой системе. Там, где монотеизм Филона с его учением о божественном творении нуждается в настоящей теории унижения, а христианство изобретает его в теории первородного греха, гностицизм опирается на сомнительный характер души и глубокую нравственную беспомощность человека в самой космической ситуации.

Подчиненность души космическим силам вытекает из ее истинного происхождения от этих космических сил. Это их эманация; и положение этой страдающей психе или того, что с ней связано, является частью положения духа

в космосе. Космос здесь представляет собой демоническую систему — «нет части космоса, свободной от демонов» (*С. Н.* IX. 3); и если душа представляет космос во внутренней сущности человека, или через душу сам «мир» проявляется в человеке, то внутренняя сущность человека — естественная сцена демонической деятельности, и его самость подпадает под игру сил, которую она не может контролировать.

Эти силы могут рассматриваться как действующие извне, но они могут так действовать, потому что у них есть двойник в самом человеческом строении, готовый подвергнуться их влиянию. И они, имеющие могущественного главу, выступающие против божественного влияния, изолированные как космическая система, происходят из трансцендентной сферы и, развившиеся как внутренний дух, являются психе. Следовательно, естественное состояние человека — быть жертвой чуждых сил, которых еще так много для него, и требуется чудотворное пришествие гносиса извне, чтобы дозволить заключенной пневме обрести себя. «Те, кто просвещен в своей духовной части лучом божественного света — и они есть, но их немного — от этих демонов воздерживаются... все другие ведутся и влекутся в своих душах и телах демонами, любящими и лелеющими свои деяния... Все это земное правление демонов осуществляется через органы наших тел, и это правление Гермес называет «гемарменом» (*С. Н.* XV. 16).

Это интериоризированный аспект космической судьбы, обозначающий власть мира как нравственный принцип: в этом смысле гемармен есть то правление, которое космические правители осуществляют над нами через нас самих, и его проявлением представляется человеческий порок любого рода, и его общий принцип — ничто иное, как заброшенность самости в мир.

Таким образом, внутренне мировое существование является, в сущности, состоянием бытия, *одержимого* миром, в буквальном, т. е. демонологическом, смысле слова. Скорее, в более позднем источнике[220] мы даже сталкиваемся как с термином, противоположным духовному человеку, с выражением «демонический человек» вместо обычного «психический» или «саркический» (плотский).

Каждый человек, так объясняет текст, от рождения одержим своим демоном, которого может изгнать только мистическая сила или молитва после усмирения всех

страстей. В этом опустошенном состоянии душа объединяется с духом как невеста с женихом. Душа, которая не достигает таким образом Христа, остается «демонической» и становится обиталищем «змей». Чтобы ощутить глубокий разрыв между этой позицией и греческой, нужно лишь вспомнить греческое учение о «демоне-стороже, который с нами с нашего рождения»[221] , и вообще сравнить искаженное понятие «демона» в гностицизме и христианстве с классическим, которое обозначает бытие выше человека в божественной иерархии. Пропасть так же велика, как между двумя концепциями космоса, прямой функцией от которых является понятие «демон».

Существует маленькое отступление от классической идеи единства и самостоятельности личности. В противоположность гордой и в чем-то поверхностной самонадеянности стоической психологии самости как полного хозяина в своем собственном доме, получающей полное знание того, что есть и что будет, ужасающий гностический взгляд смотрит на внутреннюю жизнь как на пропасть, из которой поднялись управлять нашим бытием темные силы, не управляемые нашей волей, так как сама эта воля является инструментом и исполнителем этих сил. Это основное условие человеческой недостаточности. «Что есть Бог? неизменное благо; что есть человек? неизменное зло» (Stob. *Ecl*. I. 277. 17). Предавшаяся демоническому вихрю собственных страстей, безбожная душа кричит: «Я горю, я в огне ... несчастную, меня пожирают злые, что обладают мной» (*C. H*. X. 20). Даже противоположный опыт духовной свободы, скорее, представляет восприятие, чем деятельность: «духовная часть души свободна от покорения демонами и готовится постигнуть Бога в себе» (*C. H*. XV. 15).

ДУША КАК ЖЕНСТВЕННОЕ НАЧАЛО

С этой общей концепцией внутренней жизни согласуется то, что душа часто определяется как вместилище, занятое различными духовными силами, что бьются за обладание ею. Валентин сравнивает человеческое сердце с двором, куда все приходят жить, и говорит: «Таким образом сердце, покуда оно не повстречается с провидением, нечисто, будучи обиталищем многих демонов» (Clem. Alex. *Strom*. II. 20. 114).

Василид называет человека «обиталищем множества различных духов» (*ibid*. 113); и даже неоплатоник Порфирий выражается в том же духе: «Где существует неведение Бога, там обязательно должен обитать злой демон; поскольку, как вы уже узнали, душа есть вместилище или богов, или демонов» (*Ad Marc*. XXI). Мы уже видели у Филона, как это понятие восприимчивости души приводит к образу ее женственной функции в двойственной взаимосвязи. У Филона этот образ относится только к связи души с Богом, поскольку его библейско-иудаистская теология не признавала демонов как альтернативы Богу. В гностическом использовании образа благие и плохие мысли рассматриваются (соответственно) и как божественные, и как «демонические» концепции души. «Дух порождает все мысли, благие, когда они берут начало от Бога, и противоположные, когда они происходят от демонов, поскольку не существует во вселенной области, свободной от демонов... которые, входя в душу, могут посеять там семена своих деяний» (*С. Н.*IX. 3). За пределами этой пессимистической стороны данного понятия мы находим образ души, наделенной полом; он характерен для всего языка позднего эллинистического благочестия, пропитавшегося духом сверхъестественной религиозности. «Священный брак» мистических культов тому примером; и многие христианские описания действия милости и распространения Святого Духа в душе принадлежат тому же кругу метафор.

ЭКСТАТИЧЕСКОЕ ВДОХНОВЕНИЕ

Просвещение лучом божественного света (см. с. 282), которое изменяет психическую природу человека, может быть предметом веры, но оно также может быть и опытом. Подобный высочайший опыт иногда провозглашается и даже описывается (чаще, возможно, определяется и устанавливается как цель) в религиозной литературе столетия, внутри и вне гностицизма. Он включает погашение естественных склонностей, наполняя вакуум исключительно положительным и в то же время негативным в его невыразимости содержанием. Уничтожение и обожествление личности слились в духовном экстазе, который подразумевает опыт непосредственного присутствия акосмического существования.

В гностическом контексте этот преображающий опыт лицом к лицу и есть гносис в наиболее возвышенном и в то же время парадоксальном смысле термина, так как это познание непознаваемого. До сих пор мы считали, что гносис обозначает одну из следующих вещей: познание тайн существования, как описывается в гностическом мифе, и сравнение божественной истории, от которой произошел мир, положение человека в нем и природа спасения; затем, более интеллектуально, разработка этих догматов в последовательные спекулятивные системы; затем, более практически, познание «пути» будущего восхождения души и правильной жизни, подготавливающей к этому событию; и, наиболее технически или магически, познание символов, действенных формул и других инструментальных средств, благодаря которым может быть обеспечено превращение и освобождение. Все эти взаимосвязанные виды «познания», теоретические или практические, передают информацию *о* чем-то и отличаются таким образом от своего объекта, к которому они относятся[222].

Мистическое gnosis theoŭ (богопознание), прямо взирающее на божественную реальность, является самой ранней реализацией этого принципа из всего появившегося позднее. Это трансцендентное, ставшее имманентным; и хотя подготовленное человеческими действиями по изменению себя, вызванными надлежащей предрасположенностью, само это событие является событием божественной деятельности и милосердия.

Это как «познание» Богом, так и «познание» его самого, и в этой окончательной взаимозависимости гносис, строго говоря, выходит за рамки терминов, обозначающих познание. Говорится, что как созерцающий высший объект, гносис может быть теоретическим — отсюда «познание» или «знание»; как о поглощенном и преображенном присутствием объекта, о гносисе говорится, что он может быть практическим — отсюда «апофеоз» или «возрождение», но ни понятие «знания- о...», ни понятие «практики, предназначенной для...» неприменимы там, где бытие познающего сливается с бытием объекта — каковой «объект» в свою очередь означает уничтожение всей сферы объектов как таковой.

«Опыт» бесконечного в конечном невозможен, будучи парадоксом с любой точки зрения. Благодаря собственным свидетельствам на всем протяжении мистичес-

кой литературы он объединяет пустоту и наполненность. Его свет озаряет и ослепляет.

С очевидной, краткой приостановкой времени он остается в пределах существования до конца всего сущего: «конца» в двойном, негативном смысле прекращения всего мирового, и цели, в которой духовная природа приходит к осуществлению.

Вплоть до этого экстатический опыт демонстрирует двусмысленность истинного *eschaton'a* эсхатологической трансцендентной религии, которую он проводит незаконно, как мы думаем, в сферу временной жизни и возможностей, открытых для нее. Мы можем назвать это ожиданием смерти, как это действительно часто и оказывается при использовании метафор умирания.

Мы уже видели (с. 170, «Восхождение Души»), как мифическая эсхатология описывает будущее восхождение души как ее постепенное обнажение по мере прохождения вверх через космические сферы. И как мы указывали, в то же время этот процесс, хотя имел место во внешнем измерении мифологической объективности, был возможен и при интериоризации, благодаря которой мифологическая шкала трансформировалась во внутреннюю мистическую.

Это и есть перемещение эсхатологии во внутреннюю сущность, которая приводит к специфическому понятию гносиса, обсуждающемуся здесь. Сам кульминационный опыт явно невыразим, хотя он может быть символически ограничен. Процесс, приводящий к нему, допускает описание. Так, герметический трактат о возрождении (*C. H.* XIII) описывает стадии распада астральной души в мистической ситуации и образование духовной самости: одна за другой демонические силы (происходящие от Зодиака[223]) вытесняются из субъекта и замещаются «силами Бога», спустившимися в него по милости, и с их приходом постепенно «составляется» новая личность.

Посвященный, аскетически подготовленный, является во всех отношениях скорее восприимчивым, чем деятельным. С распадом первой самости он выходит вовне, за свои пределы в другое бытие. Процесс доходит до кульминационного момента и заканчивается экстатическим опытом обожения.

Многое из образности и психологических терминов подобных описаний (которые, понятно, редки) происходит

из ритуала мистериальных религий. Как было в случае с предметом «добродетели», мы здесь снова обращаемся к феномену, который роднит гностицизм с более широкими религиозными течениями эпохи.

В сущности, действительно *концептуальная* разработка всей идеи внутреннего восхождения, заканчивающегося мистическим экстазом, и его выражение в психологически определимых стадиях была работой самого Плотина и неоплатонической школы после него — предвосхищенной до некоторой степени Филоном, — т. е. «философия» обернулась мистикой и несколько позже монашеской мистикой восточного христианства (теоретическая база которого берет начало от Оригена).

Менее утонченным способом, однако, в опыте или идее пневматического вдохновения проявился более древний и отчасти гностический феномен. Само понятие спасительной силы гносиса как такового, исключающее простую веру, предполагает обращение к некоторого рода внутреннему доказательству, которое благодаря своей возвышенной природе отбрасывает сомнение в трансформации и обладании высшей истиной. И в этом избавлении, так сказать, широко распространенном и интенсивном, воля не утратила своего подлинного проявления при всей обширности подобных опытов, что благодаря их свидетельству может рассматриваться как прямое столкновение с трансцендентным абсолютом. С этого времени субъект «познал» Бога и также «познал» себя спасенного.

И скорее последствия, чем сами эти неуловимые «опыты», что ощущается в их длительном воздействии на «преобразованную» жизнь, могут говорить с нами, и не существует более сомневающейся страстности и более глубокой эмоциональности двух герметических благодарственных молитв, чем следующие:

> *Мы благодарим тебя всей душой и всем сердцем, протянутым к тебе, невыразимое Имя... за то, что ты показал всем нам отеческую доброту, любовь и благожелательность, и даже сладчайшую власть в дарованных нам по твоей милости разуме, речи и гносисе: разуме, которым мы думаем о тебе, речи, которой мы благодарим тебя, гносисе, которому мы радуемся, познавая тебя.*
>
> *Спасенные твоим светом, мы радуемся тому, что ты полностью показал нам себя, мы радуемся, что ты сделал нас богами через созерцание тебя, но все еще в наших телах.*

Человеческая благодарственная жертва тебе — познание твоего величия. Мы пришли познать тебя, о свет человеческой жизни, мы пришли познать тебя, о свет всего гносиса, мы пришли познать тебя, о чрево, оплодотворенное семенем Отца...

В поклонении твоей милости мы не просим иной, кроме той, что ты сохранил для нас в своем гносисе, и где мы не усомнимся в жизни, так достигнутой.

(Последняя молитва *Logos Teleios*:
псевдо-Апулей, *Asclepius* 41)

Свят Бог, Отец Всего, свят Бог, чья воля выполняется его собственными силами, свят Бог, который велит быть познанным и познает себя.

Свят ты, который своим словом сотворил все. Свят ты, от которого вся природа получила свой образ, свят ты, чья природа не выражена в ее форме.

Свят ты, который могущественнее, чем все силы, свят ты, который превосходит все высшее, свят ты, который выше всяких похвал.

Получи чистые духовные жертвы от сердца и души, протянутые к тебе, несказанный, невыразимый, безымянный благодаря тишине.

Прими мою молитву, чтобы я не мог потерять власть гносиса, соответствующую нашей природе, и дай мне к этому силу; и с подобной милостью просвети тех из моей расы, моих братьев и твоих детей, кто в неведении.

И так я верю в тебя и свидетельствую, что я приду к жизни и свету. Восхваляя тебя, Отец, твой Человек хочет быть святым [делать святые деяния] с тобой, поскольку ты даровал ему полную силу.

(*C. H.* I. 31 – 32)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ:
НЕПОЗНАВАЕМЫЙ БОГ

Началом и концом парадокса, который представляет собой гностическая религия, является сам непознаваемый Бог, который, непознаваемый в принципе, будучи «другим» для всего известного, является тем не менее объектом познания и даже зовет познать его. Он как приглашает, так и затрудняет поиски для познающих его; в недостаточности разума и речи он становится открытым; и сам

отчет о недостаточности порождает язык для называния его. Он тот, который, согласно Валентину, есть Бездна, а согласно Василиду — даже «Бог небытия» (Hippol., *Refut.* VII. 20); его акосмическое существование отрицает все объектные определения, поскольку они происходят из мирской сферы; его трансцендентность, выходящая за пределы любого величия и беспредельно расширяющаяся, сводит на нет все его символы, созданные ради его описания, он, короче говоря, вообще пренебрегает описанием — именно он есть то, что провозглашается в гностической миссии, сообщается в гностической речи, утверждается в гностическом восхвалении.

Познание его само по себе является *познанием его непознаваемости*[224]; утверждение его как таким образом познаваемого является утверждением через отрицание; так возникает *via negationis* (путь отрицаний), отрицательная теология, мелодия которой впервые звучит здесь как путь признания того, что не может быть описано, и следовательно, усиливает могущественный хор западного благочестия.

Ты единственный безграничен,
и ты единственный — глубина,
и ты единственный непознаваем,
и ты — тот, к которому стремится каждый человек,
и они не находят тебя,
и никто не может познать тебя против твоей воли...
Ты единственный несодержащий
и ты единственный невидимый.
Ты единственный несуществующий.

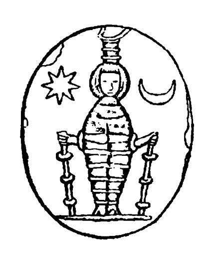
(Гностический гимн, сохранившийся на коптском языке; см. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, 1905, p. 358)

О ты, вне всех вещей,
что же можно предпринять,
чтобы назвать тебя?
Как можно возносить похвалу тебе,
если ты невыразим ни одной речью?
Как можно разумом вобрать тебя,
если ты непостижим ни одним умом?
Ты единственный невыразим,
хотя ты породил все, что открыто речи.
Ты единственный непознаваем,
хотя ты породил все, что открыто мысли...

Конец всех вещей — это ты,
и один, и все, и никто,
Ни один и ни все; провозглашая все эти имена,
как могу я назвать тебя?

(Начальные строки гимна
Григория Богослова;
см. E. Norden, Agnostos Theos, p. 78)

В голосе этих заявлений музыка миссии чуждого Бога, свободная от полемических ссылок на свергнутого Демиурга, звучит для нас через все столетия. Ее таинственная привлекательность может все еще продолжать жить и даже вновь поселиться в ищущем Бога сердце человека.



3

ПОСЛЕДНИЕ ОТКРЫТИЯ В ОБЛАСТИ ГНОСТИЦИЗМА

Открытие в Наг-Хаммади в Египте (древний Хенобоскион) около 1945 года того, что представляло собой, возможно, полную священную библиотеку гностической секты, — одно из тех сенсационных событий в истории религиозно-исторических исследований, которые так щедро предоставляли археология и случайность с начала этого столетия. Ему предшествовали в начале века (говоря только о письменных реликвиях) значительное открытие манихейских трудов в Турфане в китайском Туркестане; дальнейшие раскопки, около 1930 года в египетском Фаюме, части манихейской библиотеки на коптском; и вслед за ними были открыты свитки Мертвого моря в Палестине. Если мы добавим к этим новым источникам мандейские труды, постепенному выходу в свет которых со второй половины прошлого столетия мы обязаны не раскопкам археологов или нечаянным находкам пастухов и крестьян, но контактам со все еще существующей, но давно забытой сектой, то мы окажемся обладателями обширной «затерянной» литературы этих критических пяти или более столетий, от первого столетия до н. э. и далее, когда формировалась духовная судьба западного мира: голос вероучений и полет мысли которой, часть творческого процесса, вскормленного и возбужденного ею, должны

были исчезнуть при упрочении официальных вероучений, продолжавших преследовать непорядок новизны и ни чем не ограниченное видение.

В отличие от находок Мертвого Моря в те же годы, гностическая находка из Наг-Хаммади с самого начала и до наших дней сопровождалась постоянными государственными задержками, судебными процессами и, что хуже всего, подозрительностью ученых, «борьбой за первое место» — и в результате все это привело к тому, что через пятнадцать лет после первого признания подлинности документов только два из 46 (49)[225] были должным образом изданы[226]. Первое мне удалось в некоторой степени использовать в первом издании данной книги, три переведены полностью[227]. Вместо утерянного заглавия космогонии (№ 40) Шенке предлагает использовать название «Рассуждение о происхождении мира», которое мы здесь и примем в сокращенной форме: *Происхождение мира*. [*С тех пор, как эти слова были написаны и напечатаны, полный текст трактата был опубликован с переводом и комментарием A. Böhlig и P. Labib: см. дополнительную библиографию. Перевод Шенке, теперь появившийся, представляет собой перевод только первой половины текста, которую он принимал за целое.*] Мы также используеми еще два текста[228], которые имеются на различных папирусах, также содержащих их; не так давно (после того, как они пробыли в Берлинском музее шестьдесят лет) их гностические части были опубликованы[229]. Что касается остального, фрагментарная информация о котором просачивалась в течение многих лет[230] и, возможно, еще некоторое время будет целиком недоступна, нам придется довольствоваться предварительными описаниями, выдержками и резюме, представленными в книге Ж. Доресса «*Тайные книги египетских гностиков*»[231]. New York, 1960. Французский оригинал появился в 1958 г. Его автор, французский египтолог, оказался в затруднительном положении, когда в 1947 году первый из тридцати папирусных кодексов, входящих в находку, был затребован Коптским музеем в Каире. Он признал законность этих требований и впоследствии был близко связан со всей историей дальнейших поступлений — и вышеописанных междоусобных войн. Имея доступ, хоть и в течение короткого времени, ко всем двенадцати каирским кодексам (один кодекс нашел свою дорогу в Европу и был получен Институтом Юнга в Цюрихе), он составил каталог входящих в них трудов и сделал

примечания — иногда поспешные — к их содержанию. Собранные в его книге, они оказались на тот момент главным свидетельством помимо полностью опубликованных или переведенных трудов, указанных выше.) Цель этой главы — предпринять подобное описание всей структуры этих новых источников, а также выяснить, насколько в настоящее время они адекватны нашему общему обращению к гностической проблеме и насколько ему соответствуют.

НАБЛЮДЕНИЯ ПО ПОВОДУ БИБЛИОТЕКИ ХЕНОБОСКИОНА

С очевидными оговорками, диктуемыми положением вещей, позвольте спросить: что новые находки[232] добавили к нашему знанию о христианском гностицизме и его пониманию? Это, разумеется, просто не тот случай, когда наши данные до настоящего времени были ограничены. Патристические свидетельства богаты и подтверждаются с каждой новой проверкой вновь открытых оригиналов (т. е. текстов, сохранившихся сами по себе, а не через доксографию). Также, что касается вопроса о подлинной информации вообще, уместно напомнить, что ничто в новых источниках, которые являются переводами (с греческого на коптский), не равно по прямоте свидетельству непосредственных цитат из греческих отцов (таких, как, напр., *Письмо к Флоре* Птолемея), которые сами относятся к греческим оригиналам — даже если более длинная череда переписчиков затем вклинивается между современными им и недавно открытыми нами древними рукописями. Этот аспект легко забывается при увлечении возрастом трудов, которым довелось попасть в наши руки. Но подобных полных или расширенных дословных передач (см. выше, с. 54) не так много у церковных писателей, тогда как оригинальные коптские труды, которые до сих пор составляли наши независимые данные («христианскую» гностическую литературу), не принадлежали классическому периоду еретического роста (второго и третьего веков н. э.), к которому обращались церковные писатели. Они принадлежали периоду, полной библиотекой которого мы теперь обладаем[233]: с ней мы поистине «совпадаем по времени» с христианскими критиками, и это бесценное преимущество.

Не говоря уже о вопросах учения, априори совершенно очевидно, что столь значительное увеличение оригинальных

трудов принесло нам намного более полнокровное и цельное переживание подлинного аромата гностического литературного выражения, более пристальный взгляд на работу и манеру выражения гностического ума, чем это могут сообщить любые доксографические выдержки или толкования сущности вероучения. Как случилось прежде в случае с манихейскими документами, форма и характер утверждений при всем их изобилии теперь присоединяют свои мощные голоса к объекту «содержания», «темам», так сказать, которые ересиологи могли для целей дискуссии отделить от громогласия полифонического трактата: и последний является громогласием сущности, даже если это и не дает ему никакого преимущества. Если картина становится туманнее, а не яснее, это может быть следствием природы истинного материала.

Далее, мы узнаем то, что было материалом для чтения членов гностического сообщества[234] четвертого века, вероятно, типичным для коптской области и, возможно, даже для регионов за ее пределами. Из удельного веса *Сифианских* документов в общем мы можем заключить, что сообщество было Сифианским. Но присутствие многих трудов совершенно различного происхождения[235] показывает непредубежденность, чувство солидарности или взаимопроникновения, которые в основном должны были быть правилом для гностиков. По-настоящему удивительным в этом отношении является включение пяти *герметических* трактатов в другую «христианскую» гностическую коллекцию, которая подтверждает большую близость или, во всяком случае, чувство близости в это время между двумя течениями спекуляции, чем обычно допускается. С другой стороны, как указывал Доресс (*цит. соч.*, с. 250), никто из «великих учителей-еретиков» патристической литературы «не получил никакого выраженного проявления в трудах из Хенобоскиона», т. е. никто даже не назван как автор труда и не отмечен в рукописях. Из этого, однако, не следует, особенно в век литературы откровений, которая предпочитает анонимное авторство или совершенную псевдоэпиграфику, что некоторые тексты не могут принадлежать одному из известных учителей. Некоторые предположения, включая проблему авторства Валентина и Гераклиона, действительно выдвигались в связи с явно валентинианскими частями Кодекса Юнга, и Доресс полагает признать авторство Симона Волхва для двух трактатов (*цит. соч.*, Приложение I). В любом случае, отсутствие «великих имен» второго века не должно умалять значимости, которую

им приписывают патристические свидетельства, (и, следовательно, ценности этих свидетельств вообще) — это просто отражает интеллектуальный уровень и литературные привычки группы Хенобоскиона и ее нравы четвертого века.

У Сифиан [*имеется в виду библейский Сиф, от имени которого и образуется название секты «сифиане», или «сетиане» — прим. ред.*] нет исторического учителя, приписываемого ересиологами каким бы то ни было образом. Само их учение теперь богато документировано. [Иранская] доктрина «трех корней», т. е. третьего изначального принципа, промежуточного между Светом и Тьмой, который они разделили с ператами, Юстином, наассенами и другими, утверждается ясно и в полном соответствии с отчетом Ипполита. Разумеется, относительная известность этой космогонической особенности коллекции Хенобоскиона — следствие ее Сифианского акцента — не является причиной для поиска в ней теперь большего, чем совершенно специфической особенности, характерной для одной прежде возникшей группы учения. Там нет места спекуляциям об эманации, эонах и Софии всего «сирийско-египетского» гносиса; сам «иранский» гносис, к которому она принадлежит, может существовать без нее (как не только Мани, но задолго до него доказала система, упоминаемая Василидом, — см. с. 367, прим. 158); и даже в случае Сифиан спекулятивная роль промежуточного принципа является, в сущности, незначительной: действительное его учение дуалистично, и в общем третий принцип даже представляет собой (как «Пространство») просто топологическую почву для встречи противоположностей, или в его существенном описании (как «Дух») является умаленной формой (несмотря на уверение сопервенства) высшего принципа, поддавшегося смешению. Как показывают различные варианты, эта восприимчивость, которую порождает гностическая спекуляция, в действительности не требует отдельного первопринципа. Из-за этой относительной систематической незначительности образец этого типа как нехарактерный в плане исторического развития не был включен в наш выбор гностических мифов[236]. Однако полная публикация *Paraphrase of Shem*, главной Сифианской космогонии в собрании (и самом длинном «откровении» всей библиотеки»), может вовремя указать новую оценку этой точки зрения[237]. Существует, однако, важное отличие: первый рассказывает в манихейской манере о подъеме изначальной Тьмы к Свету, а последний говорит о бытии Света,

вовлеченного во Тьму. Мы видим, сколько колебаний — или мы можем сказать, свободной игры вариантов — существует по подобным кардинальным позициям.)

Я обращаюсь к некоторым общим содержащим доктрину наблюдениям, которые могут быть предварительно тщательно выбраны из нового материала и связаны с более старыми данными. Путем подтверждения и отчасти подкрепления последних, они поражают выразительным постоянным повторением определенных мотивов, которые, хорошо документально подтвержденные и прежде, теперь получают дополнительные полномочия по абсолютному весу количественного и даже словесного постоянства как базовые статьи вероисповедания.

Постоянной среди них является знакомая читателю этой книги тема, которую для краткости я назову «гордыня Демиурга», т. е. рассказ о его неведении, упрямстве и самонадеянности. Распространенность этой темы, с почти стереотипными повторениями ее формулировок на всем протяжении космогонических писаний коллекции Хенобоскиона, является поразительным, хотя и не удивительным фактом новых данных, он согласуется с патристическим свидетельством до буквальных выражений о: (а) размышлении Демиурга, что он один существует, и нет ничего выше его, (б) его гордости своим творением, вытекающей из возгласа «Я — Бог, и нет Бога, кроме меня», (в) его унижении из-за возражения свыше: «Ты ошибся (или «Не лги»)!.. Есть и выше тебя...». Это близко инвариантная группа особенностей, уже знакомая по Иринею[238], Ипполиту[239], Епифанию[240] и относимая ими к разнообразным гностическим сектам, находится в следующих трудах «библиотеки»: № 27[241], *Парафраз Шема* (Доресс, с. 149); № 39, *Ипостась Архонтов*[242]; № 40, *Происхождение Мира*[243]; №№ 2 – 7, *Священная книга невидимого Великого Духа*, или *Евангелие египтян* (Доресс, с. 178); № 4, *София Иисуса*[244]; №№ 1 – 6 – 36, *Апокриф Иоанна*[245]. Они, если я не ошибаюсь, представляют собой все космогонические трактаты коллекции, которым подвел итог Доресс.

Некоторые особенности следует особо оговорить. Что касается (б): утверждение Демиурга о его самонадеянном требовании всегда безошибочно принимает форму «восклицания» в ветхозаветном стиле божественного самоутверждения (вспомним, напр., Ис. 45:5, 46:9, LXX), иногда дополняющего исповедание уникальности стиля ревности[246].

За исключением особой психологической отличительной черты *Апокрифа*, эта особенность знакома по патристическим отчетам и теперь оказывается истинным инвариантом того целого типа гностической космогонии, в котором «низшее» представляет изъян «высшего»[247]. Антииудаистское предубеждение этих откровенных отождествлений Иалдаваофа (и т. д.) с иудейским богом является одним из элементов, подлежащих рассмотрению при формировании любой гипотезы об истоках гностицизма.

Относительно (в): возражение свыше, главным образом от его матери Софии, открывает Демиургу и низшим силам существование высшего Бога во всем объеме, «который превыше Всего» (*София Иисуса*, BG 126:1 – 5), таким образом открывая им глаза и смиряя гордыню; но его наиболее говорящая форма — «*Человек* существует [над тобой=пред тобой] и так и Сын Человека»[248]. Эта формула, которая показывает «Человека» поднявшимся до сверхкосмического божества, также известна из патристических данных (напр., Iren. I. 30. 6), и некоторые из систем, перечисленных там, заходят настолько далеко, что прямо уравнивают его с самим первым и высшим Богом[249], как делают некоторые (или все?) отрывки в новых источниках. Итак, этот подъем — далеко заходящий или нет — «Человека» к надмирному божеству, первому и высшему создателю вселенной, или придание этого имени такому божеству, является одной из наиболее значительных черт гностической теологии в общей истории религии, объединяющей такие далеко отстоящие спекуляции, как спекуляции «Поймандра» и Мани. Это обозначает новый метафизический статус человека в порядке вещей; и поставленного в известность об этом творца мира ставят на место. Стоит соединить теологический концепт с тем фактом, который обеспечивает само имя, а именно с тем, что земной человек может идентифицировать свое внутреннее бытие («дух», «свет» и т. д.) с этой сверхкосмической силой и может, следовательно, презирать своих космических угнетателей и рассчитывать на свою окончательную победу над ними — и становится очевидным, что учение о боге Человеке, особенно в истории творения об унижении Демиурга его именем, отмечает определенно *революционный* аспект гностицизма в космическом плане, который в нравственном плане проявляется в полном пренебрежении антиномизмом, а в сакраментальном плане — в самонадеянном стремлении поразить Судьбу и перехитрить архон-

тов. Элемент мятежа с его эмоциональным характером распознается, только когда он рассматривается вместе с элементом подавления и последующей идеи освобождения, т. е. возвращением потерянной свободы: мы должны вспомнить, что роль Демиурга не исчерпывается его подвигом творения, но что через свой «Закон», также как и через космическую Судьбу, он деспотично правит миром, стремясь, главным образом, к порабощению человека. В *Откровении Адама его сыну Сифу* (№ 12, Доресс, с. 182) Адам рассказывает, как после того, как он узнал (от Евы?) о «извечных ангелах» (эонах), которые «были выше, чем бог, который сотворил нас... Архонт в гневе отрезал нас от эонов сил... Слава, что была в нас, покинула нас... изначальное знание, что дышало в нас, оставило нас... Это было, когда мы узнали богов, которые сотворили нас... и мы служили ему в страхе и смирении»[250]: что здесь привлекает, так это узнать то, что до этого даже сам архонт был унижен открытием, что выше его «Человек!»[251]. Правдоподобная, но вторичная (арамейская) этимология объясняет имя «слепого» для Демиурга в отчете Ипполита о ператах, где оно просто базируется на аллегории с историей Исава (*Refut*. V. 16. 10 — см. выше, с. 95): мы теперь знаем, что предикат «слепой» был больше, чем *ad hoc* толкующей импровизацией. Действительно, само описание архонтов в *Ипостаси* начинается так: «Их господь слеп. Из-за своей силы, неведения и самонадеянности он говорит в середине своего творения «Я — Бог...» (134:27 – 31; ср. также *София Иисуса*, (BG 126:1 – 3). Другой (еврейской) этимологией, находящейся в *Происхождении мира*, является «Израиль=человек-который-видит-Бога» (153:24 f.). Это действительно хорошо известно от Филона, у которого это приобретает большую доктринальную значимость (ср. *Gnosis und Spätantiker Geist*. II, 1, p. 94 ff.). Полное согласие образованного эллиниста и безвестного сектанта свидетельствует об общей основе обстоятельно обоснованного иудейского толкования.)

Практически одинаковой по частоте появления с «гордыней Демиурга» является тема, которую я кратко назову *«глупость Софии»*, т. е. история ее заблуждения и отпадения от высшего божественного порядка, от которого она происходит и членом которого продолжает быть, даже в изгнании ее вины. В последовательности мифа эта тема, как мы видели, предшествует гордости Демиурга: в сущности, падение Софии — случай, породивший Демиурга и его *ab initio*

низшую природу. Но исторически эта фигура другого происхождения. Отсылки к иудаизму и, следовательно, муки антииудаизма, здесь отсутствуют[252]; и несмотря на генеалогическую связь и даже виновность, эмоциональный характер символа отличается: она вызывает трагический «страх и сострадание», а не протест и презрение. Присутствие этой темы — верный признак того, что мы имеем дело с «сирийско-египетским» типом гностической спекуляции, в котором космогонический процесс, поглощение частиц божественного, происходит благодаря самопроизвольному спуску с высот, а не благодаря вторжению изначальной тьмы извне, как в «иранском» типе. Один из новых текстов, *Происхождение мира*, предоставляет своим полемическим открытием говорящее доказательство того, что защитники мифа о Софии были хорошо осведомлены об этой содержащей доктрину точке зрения: «Так как все, боги мира и люди, заявляют, что ничего не существовало до Хаоса, я докажу, что все они ошибаются, поскольку они никогда не знали ни о происхождении Хаоса, ни о его корнях... Хаос произошел из Тени и был назван «Тьмой»; и Тень в свою очередь произошла от труда, что существовал с самого начала»: эта изначальная работа была предпринята Пистис София за пределами сферы «Бессмертных» — где она впервые оказалась одна и сбилась с пути (145:24 – 146:7). Таким образом, само существование тьмы здесь — результат божественной слабости. София, «Мудрость», является действующей силой и причиной этой слабости (не самый незначительный из парадоксов, в которых гностицизм вызывает восхищение); ее душевная драма прежде времен предваряет затруднительное положение человека в творении (хотя оно раньше других завладело «виной» единственной докосмической фазы); и разнообразные возможности мотивировки открывают выбор, способствующий рассматриваемой свободе в действительной психологической эволюции трансцендентного приключенческого рассказа. И число вариаций об этой свободе, находящихся в литературе, свидетельствует: для одной только валентинианской школы зарегистрированы две альтернативные концепции первопричины и природы проступка Софии. Итак, мы имеем здесь, при всем подобии основной идеи, не такой же правящий стереотип, как в теме «Демиурга». Мы перечислим несколько примеров из новых источников и соотнесем их с их двойниками в старых.

Ипостась архонтов и *Происхождение мира* рассказывают нам, что Пистис София (*Вера-Мудрость — прим.ред.*) (а) пожелала произвести одна, *без своего супруга*, труд, который был бы подобен первосуществующему Свету: он порожден как небесный образ, который (б) составляет завесу между высшими сферами света и позже рожденными низшими эонами; и *тень* простирается под завесой, то есть на ее внешней стороне, которая повернута от света. Тень, которая называлась «Тьма», стала *материей*; и из этой материи произошел, как выкидыш, Иалдаваоф с мордой льва. Комментируем:

а) Природа проступка. «Без супруга» (*Ипостась*, 142:7): подобный мотив встречается в *Апокрифе Иоанна* (BG 36:16 – 37:4; см. выше, с. 200), а также в *Софии Иисуса*[253], и полностью объясняется в версии валентинианского мифа Ипполита, а именно подражанием способу творения Отца «из себя», который не требует сексуального партнера (см. с. 363, прим. 123). Таким образом, проступок Софии представляет здесь самонадеянность, *спесь*, приводящую прямо к провалу, но косвенно, в дальнейшей цепи событий (через Демиурга, в котором *спесь* появляется вновь, дополненная неведением и *amor dominandi*) к становлению материального мира: это, следовательно, и вместе с тем наше положение являются итоговым плодом преждевременной попытки ошибающегося малого божества стать Творцом. Изучающий валентинианство знает от Иринея (Птолемей: итальянская школа) и из *Извлечений из Феодота* (анатолийская школа) отличную и более изощренную мотивировку ошибки Софии: чрезмерное желание полного познания Абсолюта (см. выше, с. 185). Параллели этому варианту в новых документах и, тем более, в старых, по-видимому, нет. И в свете коптского свидетельства можно с уверенностью допустить то, что всегда предполагалось доказательством, лежащим в самом документе, по критерию утонченности и непродуманности: что версия Ипполита, которая так хорошо согласуется с теперь подтвержденной гностической Вульгатой[254], представляет собой в рамках валентинианской литературы архаизм, продолжающий употребляться в созданной гностиками мифологии Софии, несмотря на то, что версия, распространенная в самой этой школе, представляет исключительно валентинианское усовершенствование.

б) Результат проступка. «Завеса» в примерах выше, очевидно, прямое следствие самой работы Софии, представляется

в *Софии Иисуса* творением Отца в ответ на эту «работу»: он проводит разделяющую черту «между Бессмертными и теми, что рождены после них», так что «проступок женщины» может жить и она может соединить битву с Ошибкой (BG 118:1 – 17)[255]. Это напоминает «предел» (*horos*) валентиниан во второй его роли[256]. Затем в этой версии «завесе» или «пределу» приписывалось стремление к разделению и защите; тогда как в другой версии, где он возникает в результате работы Софии, он оказывается невольной причиной «тьмы» под собой, которая становится «материей», где София затем продолжает свой «труд»: в этом непреднамеренном аспекте он, скорее, напоминает «туман» *Евангелия Истины*[257], который, в свою очередь, напоминает валентинианское учение о том, что София, падшая в неведении и бесформенности, «воплотила Пустоту-Знания, которая оказалась Тенью [т. е. конус тьмы образовался благодаря удержанию ею света] Имени» (*Exc. Theod.* 31. 3f.). Таким образом, там, где завеса не развернута Отцом, но прямо проистекает из ошибки Софии, образуется связь генеалогического выхода тьмы с изначальной ошибкой по внешнему роду причинности. Мы встречаем здесь зарождающуюся или более незрелую форму этого происхождения материи из изначального проступка[258], с совершенной формой которой мы сталкиваемся в валентинианском учении об истоках психической и материальной субстанции *из* — а не просто в результате — *душевной* болезни самой Софии. В *Евангелии Истины* это тонкое учение, по-видимому, предполагается[259]. Снова новые тексты позволяют нам измерить тот шаг, который валентинианство сделало за рамки более примитивного уровня общей группы.

в) Страсть Софии. Этот шаг также очевиден в значении, сообщенном *страданию* Софии, т. е. либо он является случайным (однако трогательно рассказанным), либо, как вторая фаза, решающим для космогонического процесса. Поскольку этот процесс был начат благодаря «Ошибке», которая каким-то образом в первой фазе дала подъем Тьме и Хаосу, которых не было прежде (так приготовив монистический поворот в теории дуализма), то существовала достаточная причина, без более отдаленной цели, для страдания, раскаяния и других эмоций со стороны виновной Софии. Очевидно, что этими сформированными частями рассказа воспользовались перед их спекулятивным использованием. Что же коптские источники говорят нам об этом? В *Апокрифе Иоанна* страдание Софии поднимается над творчески-

ми деяниями Демиурга, ее сына[260] — комментирующий, а не созидательный фактор в космогоническом процессе, к этому времени зашедшем достаточно далеко (и тем не менее фактор ее собственного превращения и временного искупления). Позвольте напомнить, что в *Пистис София*, излишне затянутой драматической эпической поэме, это страдание приходит полностью для ее эмоционального блага (ср. выше, с. 83). Но в *Происхождении мира*, отмеченном прежде из-за его осмысления теоретических подтекстов темы Софии, ее страданию предназначена самостоятельная и созидательная роль, и оно соответственно предваряет демиургическую стадию: София, созерцающая «беспредельную тьму» и бездонные воды» (=Хаосу), ужасается этим плодам своего изначального проступка; и ее ужас оборачивается видением (в водах?)[261] «работы испуга», что спасается от нее бегством в Хаос (147:23 – 34): будь это муже-женственный архонт, позднее отмеченный, или его первое предвестие, будущий творец мира представляет собой опосредованно или прямо проекцию отчаяния «Мудрости». Это близко подходит к той гипостатизирующей роли, которую принимают «аффекты» Софии в валентинианской спекуляции; и двухэтапное развитие (вначале Хаос, потом Демиург) дает общее представление о различии между высшей и низшей Софией[262]. Это также приводит к заметному продвижению отсюда к определению происхождения из этих страстей некоторых психических и материальных элементов вселенной; и ничто в новых текстах не предполагает существования чего-то настолько же трудноуловимого вне валентинианского круга: оригинальность последнего проявляется вновь и вновь.

Особенная космогоническая значимость двух барбелогностических трудов, переведенных Г. М. Шенке, а именно *Ипостаси Архонтов* и (согласно предположительному заголовку) *Речи о происхождении мира*, оправдывает воспроизведение здесь основных космогонических отрывков из них обоих. Шенке[263] подвел итог очень близкой взаимосвязи между двумя трудами в следующих точках соприкосновения: падение Пистис София из-за создания завесы перед миром света; образование тени и материи; происхождение муже-женственного Иалдаваофа и его муже-женственных сыновей; гордыня и наказание Иалдаваофа; возвышение его раскаявшегося сына Саваофа; происхождение Смерти и ее сыновей. *Происхождение* предлагает более

обстоятельное описание, и имя «бессмертный Человек» для высшего Бога появляется только здесь. В следующем разделе отрывки расположены в порядке космогонического процесса.

ИПОСТАСЬ АРХОНТОВ (COD. II, 4)

Наверху, в беспредельностиЭонов, существует Непогрешимый. София, которая зовется Пистис, пожелала сама совершить Деяние, без своего супруга. И ее работа стала небесным образом, так что завеса существует между верхними эонами и теми, что ниже. И ниже завесы сформировалась тень, и эта тень превратилась в материю и... была брошена во (внешнюю) часть. И ее формастала деянием в материи, сравнимым с уродцем. Она получила отпечаток (*tipos*) из тени и стала самонадеянной тварью с мордой льва (Иалдаваоф)... Он открыл свои глаза и увидел материю, великую и беспредельную; он стал высокомерен и сказал: «Я есмь Бог, и нет бога, кроме меня». Сказав это, он согрешил против Всего. И глас сошел с высоты Высшей Власти... «Ты ошибаешься, Самаэль», то есть слепой бог или бог слепых (142:4 – 26). Его мысли ничего не видели (135:4). Он задумал сотворить сыновей для себя. Будучи муже-женственным, он сотворил семерых муже-женственных сыновей и сказал им: «Я — Бог Всего» (143:1 – 5). [Зоэ (*Жизнь — прим. ред.*), дочь Пистис Софии, ограничила Иалдаваофа и бросила в Тартар на дно Глубины с помощью огненного ангела, эманировавшего из нее (143:5 – 13).]

Когда его сын Саваоф увидел силу этого ангела, он раскаялся. Он лицемерил перед отцом и его матерью, Материей; он почувствовал отвращение к ней... София и Зоэ подняли его наверх и установили его над семью небесами, под завесой между высшим и низшим (143:13 – 22). Когда Иалдаваоф увидел, что тот был в великой славе... он позавидовал ему... и зависть породила смерть, а смерть — его сыновей... (144:3 – 9).

Непогрешимый смотрел вниз на области вод. Его образ возник в воде, и силы тьмы полюбили его (135:11 – 14). Архонты посоветовались и сказали: «Приди, дозволь сделать человека из праха...» (135:24 – 26). Они сформировали (своего человека) из своих тел по образу Бога, который появился в воде... «Мы приравняем наше создание образу, так что он (образ) увидит это свое подобие [привлечется к нему], и мы сможем поймать его в нашем создании (135:30 – 136:1). [Мы опускаем последующую историю Адама, Евы, рая, змея, Норея и т. д.]

РЕЧЬ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА (COD. II, 5)

Когда природа Бессмертных завершила себя из Беспредельного, от Пистис произошел образ, который был назван София. Она пожелала, чтобы он стал работой, подобной Свету, что существовал первым. И тотчас ее воля пришла и проявилась как небесный образ... который был в посередине между Бессмертными и теми, кто появился после них, согласно небесному образцу, который был завесой, что отделяет людей от высших. Эон Истины не имел тени в[264] себе... Но его внешняя часть являлась тенью, которая называлась «Тьмой». От нее произошла сила (править) Тьмой. Но силы, которые воплотились после него, назвали Тень «безграничным Хаосом». Из него выросла раса богов... так что раса уродцев следовала из первого деяния. Глубина (Хаос), следовательно, произошел от Пистис (146:11 – 147:2).

Тень затем осознала, что есть сильнее ее. Она стала ревнива и, тотчас забеременев, дала рождение Зависти... Эта Зависть была уродцем, лишенным Духа. Она поднялась подобно теням (облачности) в водянистой субстанции. Вслед за тем Зависть была брошена... в часть Хаоса... Когда женщина дает рождение и вся ее чрезмерность (послед) обыкновенно выпадает, так и Материя произошла из Тени (147:3 – 20).

После этих событий пришла Пистис и открыла себя над Материей Хаоса, которая была брошена (там) подобно выкидышу... безграничная тьма и бездонные воды. Когда Пистис увидела то, что произошло от ее проступка, она ужаснулась; и ужас превратился в видение работы испуга, который вылетел из нее в Хаос. Она завершила его дыханием в его лицо, в глубине под небесами [Хаоса] (147:23 – 148:1).

Когда София пожелала, чтобы этот (уродец) обрел запечатление (*typos*) образа и правил над материей, первым из вод появился Архонт с мордой льва... который обладал великой властью, но не знал, откуда он пришел (Иалдаваоф)... Когда Архонт созерцал свое величие... видя только себя и ничего, кроме воды и тьмы, он подумал, что он существует один. Его мысль произошла и появилась как дух, который носится взад и вперед над водой (148:1 – 149:2).

[149:10 – 150:26: творение Иалдаваофом шестерых муже-женственных «сыновей» (архонтов); их мужских и женских имен (в том числе Саваофа); творение небес для каждого, с тронами, властями, архангелами и т. д.]

Когда небеса (после вмешательства Пистис) были твердо основаны, со всеми властями и со всеми размещениями, Архиродитель преисполнился гордыни. Он получил уважение от всех сонма ангелов... и возгордился... и сказал: «Я есмь Бог...» (и т. д., с возражением Пистис, выходящим здесь за рамки стереотипа:) «Ты ошибаешься, Самаэль» — то есть слепой бог. «Бессмертный Человек Света существует до тебя, который откроет себя в твоем творении (*plasma*). Он уничтожит тебя... и ты с твоей волей спустишься к твоей матери, Глубине[265]. И к концу твоих деяний весь Изъян, который произошел от Истины, постепенно исчезнет: он пройдет, и он будет, как будто его никогда и не было». Сказав это, Пистис показала форму своего величия в воде и затем вернулась к своему свету (151:3 – 31).

После того, как Архиродитель увидел образ Пистис в воде, он опечалился... и устыдился своего проступка. И когда он признал, что бессмертный Человек Света существовал до него, он сильно взволновался от того, что сказал прежде всем богам: «Я есмь Бог, и нет бога кроме меня», поскольку он испугался, что они могут открыть, что был один до него, и отречься от него. Но не обладая мудростью... он имел наглость сказать: «Если существует один до меня, он может и открыть себя!» Тотчас из высшей Огдоады изошел свет. Он прошел все небеса земли... и в нем показалась форма Человека... Когда Пронойа (супруга Иалдаваофа) увидела этого ангела, она полюбила его; но он ненавидел ее, потому что она была Тьмой. Она хотела объять его, но не смогла... (155:17 – 156 – 18)[266].

После того, как Саваоф, сын Иалдаваофа, услышал голос Пистис (в ее угрожающей Иалдаваофу речи), он восхвалил ее и отрекся от своего отца. Он восхвалял ее за мысль о бессмертном Человеке и его Свете. Пистис София... излила на него свет от своего света... и Саваоф получил великую власть над всеми силами Хаоса... Он возненавидел своего отца, Тьму, и свою мать, Глубину. Он почувствовал отвращение к своей сестре, Мысли Архиродителя, которая носилась взад и вперед над водами... Когда Саваоф как награду за свое раскаяние получил место отдыха (на седьмом небе), Пистис также дала ему свою дочь Зоэ (Жизнь)... для того, чтобы она научила его всем (Эонам), что существуют в Огдоаде (151:32 – 152:31).

Когда Архиродитель Хаоса увидел своего сына Саваофа в его славе... он позавидовал ему. И когда он рассердил-

ся, он породил Смерть из своей собственной смерти (и т. д.) (154:19 – 24) (Конец перевода).

Благосклонная трактовка Саваофа в этих двух близко связанных произведениях выдает долю симпатии к иудаизму, странно противоположную антииудаистской враждебности, которую те же самые труды показывают в откровенном отождествлении исполненного ненависти Иалдаваофа с ветхозаветным Богом.

Обращаясь к некоторым более широко распространенным особенностям, давайте перечислим несколько более специфических наблюдений. *Апокриф Иоанна*, который мы резюмировали по берлинской версии (выше, с. 199 – 205), встречается три раза в кодексах Хенобоскиона, два из них дают более длинные версии (nos. 6 и 36). Окончания, добавленные к этим расширениям, показывают легкость, с которой разнородный материал принимался в гностические произведения при непреложной литературной подлинности. Добавленным окончанием является рассказ самого спасающего божества о его спуске в глубины Тьмы, чтобы пробудить Адама: его определенно гностическое происхождение с готовностью подтверждается такими отрывками, как: «Я проник в сердце тюрьмы... и я сказал: «Позвольте тому, кто слышит, пробудиться от тяжкого сна!» Затем Адам рыдает и роняет горькие слезы... «Кто назвал мое имя? И откуда пришла эта надежда, если я в тюремных цепях?»... «Встань и вспомни, кто ты, что ты услышал и вернись к своим корням... Найди убежище от... демонов Хаоса... и восстань от тяжелого сна дьявольского обиталища» (Doresse, p. 209). Близкая параллель в манихейских (также мандейских) произведениях (см. выше, с. 86) говорит нам, что мы сталкиваемся с «иранским» гносисом в «сирийском» контексте.

№ 12, *Откровение Адама его сыну Сифу*, представляет (изначально иранское?) учение о последовательности (тридцати или более?) Просветителей, пришедших в мир в ходе его истории через чудесные рождения пророков. Вариации этой темы встречаются в Псевдо-Климентинах, у Мани и повсюду в гностицизме (см. выше, с. 230; 207, прим. 2) — первая концепция «мировой истории» как прогресса гносиса с божественной помощью. Автор нашего трактата не осознает столкновения между идеей прерывистости откровения и идеей непрерывной потаенной передачи «тайн Адама» через Сифа и его потомков, которую

он исповедует в том же духе (Doresse, p. 183). Позднейшее учение Доресс представляет (p. 185) параллелью из более поздней сирийской *Хроники*[267], которую мы скорее будем использовать для противопоставления стандартным позициям. В христианском толковании *Хроники* Адам, когда передает откровения своему сыну Сифу, показывает ему свое изначальное величие до проступка и изгнания из Рая, и предостерегает его никогда не изменять справедливости, как он, Адам, сделал: в гностическом толковании *Откровения* Адам не грешник, но жертва преследования архонтов — в конечном итоге, жертва изначального Падения, которому обязаны существование мира и его собственное существование. Здесь присутствует один простой критерий того, что является «христианским» (ортодоксальным) или «гностическим» (еретическим): *вина* либо Адама, либо архонтов, либо человеческая, либо божественная, возникшая либо в творении, либо до него. Разница проникает в самое сердце гностической проблемы.

Позвольте отметить любопытную деталь: № 19 (заглавие утрачено) интересен страстной маркионитской полемикой с Законом. В этом отрывке содержится пугающая атака на крещение Иоанна: «Река Иордан... есть сила тела, то есть сущность удовольствий, и вода Иордана есть желание плотского сожительства»; сам Иоанн — «архонт толпы»! (Doresse, p. 219 f.). Это совершенно уникально. Может ли это быть возражением мандеям и их предпочтением Иоанна Христу или другой темой ожесточенного спора, в результате которого мы получили произведения мандеев? Заманчивая идея. Но материал слишком обрывочен, чтобы допустить больше, чем предположение такой возможности.

Возвращаясь еще раз к внутренне гностическим, содержащим доктрину материалам на предмет «чуждых связей», примером которых служит включение герметических произведений в коллекцию Наг-Хаммади, мы задаем себе вопрос: а существуют ли какие-либо связи между кодексами Наг-Хаммади и свитками Мертвого моря, между «Хенобоскионом» и «Кумраном» — двумя группами, наследие которых, благодаря одному из величайших случайных совпадений, было найдено почти одновременно? Это действительно может быть так, согласно интереснейшему предположению Доресса (*цит. соч.*, стр. 295 ff.), суть которого, во всей краткости, такова: *Кумран* может быть *Гоморрой* — гипотеза, впервые предложенная Ф. де Солси на лингвис-

тической и топографической основе; Гоморра и Содом названы древними писателями как места поселений ессеев, и в этой связи сопутствующее библейское значение двух имен кажется не относящимся к делу; № 2 из текстов Наг-Хаммади, *Священная книга невидимого Великого Духа*, или *Евангелие от Египтян*, содержит следующий отрывок: «Великий Сиф пришел и принес свое семя, и посеял его в эонах, которые были порождены и число которых являлось числом Содома. Некоторые говорят: «Содом — место обитания великого Сифа, которое [или: кто?] является Гоморрой». А другие говорят: «Великий Сиф взял семя Гоморры и перенес его в другое место, которое было названо Содомом» (Doresse, p. 298). Данное указание последнее, так как текст относится к дате прекращения Кумранской общины, возможно, отсылает к ней (или же к некоей соседней группе) как к «семени великого Сифа» и даже намекает на дальнейшее восстановление юга, Содома, после катастрофы, что врасплох застигла Кумран. Существовал, вероятно, некий род непрерывности между исчезающим движением ессеев и появлением сифианского (сетианского) гносиса. Без дополнительных материалов, а ученые надеются их найти, невозможно оценить достоинства этой смелой догадки. Определенно, подобное соединение ессеев и гностиков, как здесь подразумевается мифологизированной «исторической» памятью, могло бы быть обширным и интригующим.

Мои комментарии далеки от классификации всей библиотеки Хенобоскиона, информация из которой все еще фрагментарна. Из двух полностью изданных и переведенных трудов я пренебрег *Евангелием Фомы*, коллекцией «тайных слов живого Иисуса», уверенно записанных Дидимом Иудой Фомой (их больше 112[268]), связь которых со Словами Господа в четырех евангелиях (и так целой проблемой синоптической традиции) является предметом интенсивного изучения учеными Нового Завета. Достаточно сказать, что из этих «слов» некоторые почти идентичны или очень близки каноническим, другие (около 30) — более свободные параллели, лишь частично согласующиеся в слове и сути; другая группа (около 25) существует, но слабо отражает известную логику; само существенное напоминание (около 35) не имеет двойника во всем Новом Завете: самые большие структуры столь далеки от «непознанных слов Христа». Гностический характер коллекции (если рассматривать ее в целом) распознать нелегко: только в нескольких случаях он проявляется безошибочно,

часто его можно предположить из оттенков, приданных словам в отклоняющейся версии, а значение многих других слов скрыто и неуловимо — или так кажется. Несмотря на то, что этот текст для изучающих Новый Завет из-за своих далеко идущих подтекстов в вопросе об изначальной субстанции и истории традиции Иисуса, вероятно, представляется наиболее впечатляющим единичным произведением из всех находок в Наг-Хаммади, изучающий гностицизм находит свою богатейшую награду в так называемом *Евангелии Истины* (*Evangelium Veritatis*), которое было опубликовано из кодекса Юнга. Я уделю остаток этой главы некоторым наблюдениям над этим очаровательным документом[269].

ЕВАНГЕЛИЕ ИСТИНЫ
(GT — Cod. I, 2)

У этого произведения в кодексе нет заглавия, но оно начинается словами: «Евангелие истины...». Это и подчеркнуто валентинианский характер языка и содержания привели первых издателей к тому, что они увидели в этом размышлении над тайнами спасения и спасителя «Евангелие Истины», в подделке которого Ириней (*Adv. haer.* III. 11. 9) обвинил валентиниан. Данное отождествление полностью правдоподобно, хотя, разумеется, недоказуемо. То, что произведение совершенно отлично по типу от «евангелия» согласно новозаветному использованию, а именно от записей о жизни и учении Христа, возражений не вызывает. Чрезмерная свобода, с которой священное заглавие помещалось в гностические циклы, убедительно продемонстрировано №№ 2 – 7 в самой коллекции Хенобоскиона: при самом незначительном подобии «евангелию» в нашем смысле (оно обращается даже не к Иисусу, но к Великому Сифу) это произведение имеет второй заголовок, помимо *Священной книги невидимого Великого Духа — Евангелие от Египтян*. Если наш текст является «Евангелием Истины», осужденным Иринеем, то к его времени влияние этого труда среди валентиниан должно было укрепиться и стало возможным поместить его исток в предыдущем, т. е. первом поколении валентиниан (около 150 г. н. э.), причем, действительно, не следует исключать авторство самого Валентина. Его форма — форма проповеди или размышления; его стиль — иносказательная и часто неуловимо мистическая риторика с постоянно меняющимся богатством обра-

зов; эмоциональная пылкость его благочестия на этот раз отзывается на мистерию воплощения и страдания Христа (см. выше, с. 195, прим. 28): особенно в отношении последнего, GT добавляет новый голос к тому гностическому хору, который мы слышали прежде. Что касается сущности вероучения, я отберу один ход мыслей, который составляет некое доказательство — это доказательство, в сущности, которое без преувеличения может быть названо центром внимания валентинианской сотериологии.

В открытых строчках «Евангелия Истины» провозглашается «радость тем, кто получил от Отца Истины дар познания Его через власть Слова (*Логоса*), которое произошло из Плеромы... для искупления тех, кто не ведал Отца»; само название «евангелие» (*evangelium*) затем объясняется как «провозглашение надежды» (т. е. желанного). Иными словами, *evangelium* здесь имеет изначальное и буквальное значение «благой вести», что вселяет уверенность и дает надежду на выполнение желаемого. Соответственно, из этого следуют две заметные темы: сущность или объект этой надежды и ее основа. Соединением этих двух является третья тема, а именно роль, которую сама «весть» играет в реализации надежды.

Предметом надежды, разумеется, является спасение, и соответственно, мы находим значительные части книги посвященными толкованию природы или сущности спасения, которое предпочтительно называется «совершенство»; и поскольку это гностический трактат, мы не удивляемся, находя сущность совершенства тесно связанной с *гносисом*, познанием. Термин «гносис» точно определяет суть надежды и сам требует дальнейшей детализации как суть познания.

Это обоснование надежды, которое включает доказательство: связь обоснования и результата является связью формы, «потому что это есть (или было) так, следовательно, это есть (или будет) так», что является формой объяснения. Его суть обусловлена специфическим учением в данном случае: если наше произведение — валентинианское, мы должны встретиться здесь со спекулятивным объяснением, присущим валентинианской теории; и соответствие по этому пункту действительно представляет собой решающий тест на валентинианство всего документа.

Итак, это валентинианское, как и вообще гностическое, учение, где основа эсхатологической надежды является

в начале всех вещей, где первое обеспечивает последнее, так как оно также объясняется необходимостью. Тогда цель предоставления основания для эсхатологической надежды — создать убедительную связь между тем, что провозглашается как средства и метод спасения, а именно познанием, и событиями начала, которые требуют этого метода как своего адекватного дополнения. Эта единственная связь предоставляет ответ на вопрос, почему познание, и только познание, может быть средством выражения и распространения и даже (в валентинианской версии) сущностью спасения. Убедительность этой связи, которая является частью той истины, которую открывает евангелие, и, следовательно, частью самого спасительного знания, действительно составляет благо благой вести. Поскольку здесь происходит то, что иначе могло бы быть персональной целью просто по субъективному предпочтению — психологическому положению знания — объективно обоснованному как освобождение внутреннего человека и даже (опять же в валентинианской версии) как явно выраженное завершение Бытия. Мы бросаем взгляд в этом направлении тогда, когда спрашиваем то, что может быть не только *evangelium* вообще — «провозглашение надежды» — но и *evangelium veritatis* нашей окончательной миссии.

Этому наш текст дает формальный и немногословный ответ, подходя к концу краткого отчета о первоначалах: «Так как «Забвение» воплотилось, потому что они не знали Отца, следовательно, если они придут познать Отца, «Забвение» в этом случае перестанет существовать» (18:7 – 11). Об этом неприкрашенном предположении затем выразительно говорится, что оно представляет суть откровения истины, формулировку, так сказать, его логики: «Тогда это Евангелие Того, к кому они обращаются, которое Иисус Христос открыл для Совершенства, благодаря милостям Отца, как тайную мистерию» (18:11 – 16). Автор не мог бы более выразительно объявить то, что он определяет как формулировку внутренней тайны своего евангелия.

Данное утверждение, при его неприкрашенной формальности, далекой от самоочевидности и таким образом требующей спекулятивного контекста, из которого оно получает значение, имеет, в сущности, качество формулы: дважды повторяется в записи одинаковая грамматическая структура «так как, следовательно...» и ссылка на прошлую историю — еще раз в самом GT и один раз в очевид-

но валентинианской цитате у Иринея. Уже одно это повторение может показать его важность и шаблонность для доктрины, о которой идет речь — валентинианской доктрины, по свидетельству Иринея. В GT формула вновь появляется в такой же краткости, но с легкой вариацией выражения: «Так как «Изъян» воплотился, потому что они не знали Отца, следовательно, когда они узнают Отца, в этом самом случае «Изъян» перестанет существовать» (24:28 – 32). Из этой версии мы узнаем, что «забвение» (из первой версии) взаимозаменяемо с «изъяном», и этот самый термин «изъян» приводит нас к полнейшей степени утверждения формулы, которая была известна прежде и признается как очень важное валентинианское утверждение, которое теперь отчетливо заявлено GT. Оно цитируется у Иринея в известном отрывке *Adv. haer*. I. 21. 4, который мы приводим полностью на с. 176 и из которого мы здесь повторим только саму «формулу»: «Так как через «Неведение» произошли «Изъян» и «Страсть», следовательно, вся система, выросшая из Неведения, разрушится благодаря Знанию». Эта несколько более полная версия формулы добавляет один важный пункт к эллиптическим версиям, предложенным в GT: она не просто утверждает, что так как Изъян (или Забвение: просто негативные термины) воплотился через не-Знание, то он будет прерван с появлением Знания, но она говорит о «всей системе» (*systasis* — позитивный термин), произошедшей от Неведения, и о *ее разрушении* благодаря Знанию. Это звучит намного менее тавтологично, чем эллиптическая версия. Читатель Иринея, разумеется, знает из того, что говорилось прежде, что согласно обширному обозрению валентинианской спекуляции, «система» в рассматриваемом аспекте есть ничто иное, как этот мир, космос, все царство материи со всеми его элементами — огнем, воздухом, водой и землей, которые только кажутся субстанциями по праву, но на самом деле суть побочные продукты и выражения духовных процессов или состояний: зная это, *он* может понять доказательство формулы, которое иначе, будь оно выражено словами обыденного языка, осталось бы непонятным даже в полной версии. Читатель Иринея знает далее (что равно необходимо для понимания формулы), что Неведение и Страсть здесь называются не как обычное неведение и обычная страсть, но Неведение и Страсть, явно выраженные на метафизической

шкале и в происхождении вещей — столь далекие от того, чтобы быть просто абстракциями, они обозначают конкретные события и сущности космогонического мифа: они, очевидно, именуют эти субъективные положения, будучи божественными силами, имеющими объективную эффективность и эффективность на шкале внутренней жизни, для которой они являются положениями — внутренней жизни божественного — и, следовательно, могут быть основой таких вещественных, всеобщих реальностей, как космос и материя. Короче говоря, предпосылка формулы, включающая это и требуемая для понимания этого, является полным валентинианским мифом, по отношению к которому данная формула представляет собой, в сущности, сокращение той спекуляции о началах вещей, которая развивалась в рассказе о Плероме, Софии и Демиурге. Этой предпосылкой, даже в нескольких ее версиях, читатель Иринея овладевает, когда он приходит к отрывку в рассматриваемом вопросе.

Находится ли читатель GT в такой же позиции, предполагая, что ему нечем руководствоваться, кроме GT? Спросить это равносильно тому, чтобы спросить: разбирается ли *рассказ* о началах, на который ссылается формула, в самом Евангелии? Ответом будет «и да, и нет». Рассказ предлагается и утаивается в то же самое время, его неотъемлемые части подробно излагаются для тех, кто уже знает, но подвергают танталовым мукам тех, кто не знает. Следующее является цитированием, в порядке появления, нескольких отрывков из GT, которые обращаются к изначальному прошлому и — используя доказательство «формулы» — к эсхатологическому будущему как его двойнику[270].

*Все искало Того, от которого оно произошло... того непостижимого, немыслимого, который превыше всякой мысли. Неведение, относящееся к Отцу, произвело Боль и Ужас. И Боль стала густой, подобно туману, так что никто не мог видеть. Так Ошибка (planë) обрела силу. Она стала работать своей материей (hylë) в пустоте, не зная Истины. Она приложила себя к формированию творения (*plasma*), напрягаясь, чтобы произвести в красоте (прекрасного вида) замену для Истины (17:5 – 21)... Они были Ничто, эта Боль, и это Забвение, и это творение Лжи (17:23 – 25)... Не имея таким образом никаких корней, Ошибка была погружена в туман, относящийся к Отцу, занятая произведением трудов, и забвениями, и ужасами для того, чтобы прельстить с*

*их помощью этих из Середины и заключить их (17:29 – 35)... Забвение не изначально близко (или: с) Отцу, хотя оно действительно возникло из-за Него. Напротив, то, что происходит от Него, есть Познание, которое открылось так, что Забвение было бы разрушено, и они могли познать Отца. Так как Забвение воплотилось, потому что они не знали Отца, следовательно, если они достигнут познания Отца, Забвение, в этом самом случае, перестанет существовать. Тогда это Евангелие Того, к кому они обращаются, которое Иисус Христос открыл для Совершенства, благодарит милосердие Отца как тайной мистерии (18:1 – 16)... Все нуждается (в Отце), поскольку Он сохранил в Себе их совершенство, которое Он не согласовывал со Всем (18:35 – 38)... Он сохранил их совершенство в себе, согласно этому, для них (позже) для того, чтобы они вернулись бы к Нему и познали бы Его через познание уникальности в совершенстве (19:3 – 7)... И тогда что же такое Все, если не познание Отца? (19:15 – 17)... Так как совершенство Всего есть в Отце, то для Всего необходимо вновь подняться к Нему (21:8 – 11)... Они отклонились (от своих мест), когда они получили Ошибку из-за Смерти Того, кто заключил в себе все пространства... Это было великое чудо, что они были в Отце, не зная Его, и что для них оказалось возможным убежать наружу по своей воле, потому что они не понимали и не знали Того, в ком они находились (22:23 – 33)... Подобное есть Познание этой живой Книги, которую Он открыл Эонам в конце (22:37 – 23:1)... (Отец) открыл того Себя, который спрятан — тот спрятанный Он был Его Сыном, — так что через милость Отца Эоны могли узнать Его и прекратить свой тяжелый труд в Его поисках, положившись на Него (и) зная покой, состоящий в том, что благодаря наполнению Изъяна он (Сын?) уничтожил Форму (*schema*): Форма его (Изъяна) есть мир (*cosmos*), которому он (Сын?) подчинен (24:11 – 24)... Поскольку Изъян воплотился, потому что они не знали Отца, следовательно, когда они узнают Отца, Изъян, в этом случае, перестанет существовать. Как и личное неведение, в тот момент, когда он придет познать, исчезнет его гармония: как тьма исчезает при появлении света: так и Изъян исчезнет с приходом Совершенства. Оттуда Форма, несомненно, больше не появляется, но исчезнет в слиянии с Единством... в тот миг, когда Единство будет совершенствовать Пространства (=Эоны?). (И также[271]) через Единство каждый (из нас) получит себя обратно. Через познание он очистится от разнообразия*

по направлению к Единству, поглотив материю внутри себя подобно пламени, тьму — светом и смерть — жизнью (24:28 – 25:19).

Тогда это и является рассказом о началах, как его видит наше произведение, и разбором основ надежды, которая одалживает значение и убедительность утверждению, сконцентрированному в «формуле». Но разве этот отчет, предназначенный для поддержки утверждения не иначе как разумного, является сам по себе разумным? Ответом, я полагаю, будет «нет»: вызывающий мысли, он непременно является и интригующим, дающим общее представление о мире значения, которое ускользает от нашего понимания, пока мы не получим посторонней помощи. Мы должны, разумеется, попытаться забыть все, что мы знали о валентинианском мифе из других источников и советоваться только с языком текста. Итак, что может неподготовленный читатель сделать с информацией о Боли, ставшей густой, подобно туману? об Ошибке, производящей «свою материю» в пустоте, «Этим», формирующим творение, производящим деяния, разгневанным и т. д., со «Всем», что искали «те», кто не знал Отца, с «Забвением», появившимся «из-за» Глубины Отца, с «Изъяном», получившим «Форму» и «исчезнувшим» с приходом «Изобилия», когда «они» узнали Отца?

То, что могло бы сойти за ограниченное объяснение этого загадочного языка, он почти небрежно просто опускает и в основном настолько поздно вводит интерпретирующие намеки в свой текст, что мы должны читать его с конца в обратном порядке, чтобы воспользоваться ими. Таким образом мы, наконец, узнаем, что «Эоны», которые искали Его, утратили знание и достигли познания Его: но это мы узнаем на с. 24, когда однажды это существительное используется после всех предыдущих утверждений со с. 18, где снова и снова появляется необъясняемое местоимение «они»[272], которое, в свою очередь, заменяет выражение «Все», с которого начинается рассказ на с. 17. Насколько далеко заходит само доказательство GT, мы не можем узнать до тех пор, пока это «Все» является не миром, и «они» — не люди, но оба они относятся к Плероме божественных Эонов, которые предшествовали творению. Или возьмем другой пример, мы, действительно, наконец встречаемся на той же с. 24 с ключевым словом *cosmos*, которое обратным действием закрепляет значение множества более ранних терминов, которые сами по себе не име-

ют отношения к космологии: поскольку говорится, что *cosmos* был «формой» (*schema*) «Изъяна», Изъян мы можем сравнить с «Забвением» на с. 18 (потому что он занимает последнее место в формуле), Забвение, в свою очередь, связывается с «Ошибкой» (*planë*) и ее творением (*plasma*), это, в свою очередь, с «Болью» и «Ужасом», они — снова с «Неведением» — и так вся цепочка явно психологических и человеческих понятий, через которые движется рассказ-мистерия, почти случайно удостоверяет свое космическое значение, которое к этому моменту непосвященный читатель мог бы поднять к самому божественному. Он будет еще находиться в недоумении, как практически представить эти абстракции ума и эмоций — актеров в космогонических ролях. Рассказ остается эллиптическим и иносказательным, хотя и не настолько, как при упоминании о главной *dramatis personae*, подобной Софии и Демиургу. Даже те скудные намеки, которые мы в состоянии тщательно собрать из текста, не являются намеками вовсе, как исход, которого ожидал читатель. Он, очевидно, рассчитывал узнать это с самого начала: термины, о которых идет речь, встречаются там, где они, действительно, появляются как нечто само собой разумеющееся.

Иными словами, предполагается, что интересующийся GT читатель стоит на знакомой почве, когда внезапно в нашем тексте он встречается с такими темными терминами, как «Боль», «Ужас» и так далее, что его знакомство вытекает из предшествующего знакомства с полной версией[273] валентинианского мифа, который дает ему возможность читать спекулятивные пассажи GT просто как сконцентрированные повторения хорошо известного учения.

Итак, это решение представляет важность для истинной оценки нашего документа. Это означает, что он является не систематическим или содержащим учение трактатом — что так или иначе очевидно из его общего стиля проповеди. Далее, он является эзотерическим, адресованным посвященным: он может, следовательно, в спекулятивных частях, в значительной степени обращаться к «закодированным» словам, каждое из которых абстракция отчасти неопределенного ряда, поскольку она охватывает конкретные мифические сущности[274]. «Истину», может по общей гностической аналогии быть даже вселенной или человеком, но в ходе развития GT космическая ссылка преобладает. То, что творит Ошибка, есть «ее собственная

hyle»: почему «ее собственная»? Разве это «туман», до которого сгустилась «боль»? Из его темного воздействия (уничтожающего свет и, следовательно, видимость) Ошибка изначально «обрела силу» — отрицательную силу, т. е. «забвение». Но кроме того, что он источник, «туман» (или его дальнейшее сгущение?) может также быть материалом (*hyle*) для действия этой силы: если это так, то можно сказать, что «материя» является внешним, «забвение» — внутренним аспектом «изъяна», в котором воплощена Ошибка. В конечном итоге, «Изъян» представляется как мир, созданный благодаря Ошибке в «форме» (*schema*), в которой сила забвения, что лежит у корней жизни.) Наконец, уменьшенная картина этого, следовательно, предполагает «систему» (без напоминания о Софии или Демиурге, количества и имен Эонов и т. д.), не оправдывающую предположение, что она представляет зарождающуюся, еще не разработанную, так сказать, эмбриональную стадию этой спекуляции[275]. Следует признать, что эта обратная последовательность, когда домифологическое, квазифилософское начало облекается в мифологию, невозможна *по существу*. Но то, что GT, с его свободной игрой мистическими вариациями на основную теологическую тему, его богатой, но свободно связанной и всегда гармонирующей образностью, могло принадлежать незрелой стадии валентинианства, является полностью для меня неправдоподобным.) Она, скорее, представляет символизм второй стадии. Но действительно знаменательно то, что внутреннее значение учения *может* быть выражено, по меньшей мере для «знающих», в такой абстракции от чрезмерно персонифицированного образчика, с которым оно представлено на мифологической стадии. И это содержит ответ на вопрос: как GT способствует нашему познанию валентинианской теории?

В области универсальной спекуляции, которой единственно я здесь обеспокоен, GT может добавить или не добавить новый вариант валентинианского учения к нескольким, известным из патристических свидетельств: любой его реконструкции из разбросанных намеков, которые дает язык текста, лучше всего оставаться высоко предположительной. Непредположительная соответствует по обрисовке и духу общему *eidos* валентинианской спекуляции, и здесь GT является чрезвычайно ценным для *понимания* той самой спекуляции, которая намного полнее представлена в более древних произведениях. Так как

спекулятивные отрывки GT не просто сокращение или резюме более полной версии, они указывают, в их символическом сжатии, суть учения, обнажающую его обширные мифологические принадлежности и сводящуюся к его философской сердцевине. Следовательно, как GT может быть прочитано с помощью обстоятельного мифа, так и миф от подобного чтения высвечивает свое основное духовное значение, которое как-то маскирует плотность чувственной и непременно двусмысленной образности. В этой роли GT выступает подобно пневматическому переводу символического мифа. И что действительно бесценно: со времени его открытия мы получили в своем собственном опыте то, *что* сами валентиниане рассматривают как сердце своего учения, и этим сердцем сердца было утверждение, выраженное в «формуле».

Эта формула, мы считаем, была известна прежде (хотя не считалась формулой) из известного отрывка у Иринея, который мы цитировали. Сам Ириней не придает ей особенного значения: отрывок встречается в конце его сравнительных отчетов по валентинианской доктрине, среди различной дополнительной информации, которая уложена в главы (или скорее, как мне кажется, завершает их[276]), относящиеся к маркосианской ереси, они склоняют ученых видеть в ней доктрину, специфическую для одной разновидности этого особого ответвления валентинианского дерева, а не центральную для валентинианства как такового. Несмотря на это, данный отрывок долгое время поражал изучающих гностицизм своей внутренней значимостью[277]. Неожиданно это впечатление теперь подтверждается наиболее достоверными свидетельствами. И тогда GT (чье влияние на валентиниан должно быть значительно, если только это то «Евангелие Истины», которое приписывает им Ириней), не меньшее, чем утверждение в стольких словах той истины, что сконцентрирована в «формуле», — действительно является евангелием истины! Это предложение, о котором идет речь, имело употребительность формулы, которую мы узнали только теперь из ее повторного использования в нашем тексте. То, что ее использовали валентиниане, мы узнали от Иринея. И только валентиниане могли использовать ее законно. Поскольку ничто, кроме валентинианской спекуляции, не предоставляет нам обоснованного контекста. Чтобыпредставить себе это подробнее, читатель отсылается к общей характеристике

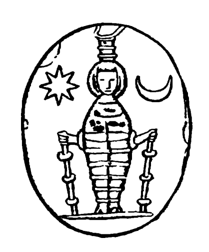
«спекулятивного принципа валентинианства» в начале гл. 8 (с. 178 – 179), которая завершается описанием того, что я называю там «пневматическим уравнением» — а именно: человечески-индивидуальное событие пневматического познания является обратно эквивалентным докосмическому вселенскому событию божественного неведения, и в своем искупительном воздействии является событием того же онтологического порядка; и потому актуализация знания в личности действует в то же время на общую основу бытия. «Формула» представляет собой точное стенографическое выражение этого пневматического уравнения, которое и является Евангелием Истины.

Приложение

В вышеприведенной главе, которую мы добавили к этой книге для ее второго издания в 1963 году, я использовал нумерацию произведений из Наг-Хаммади, принадлежащую Дорессу. Она, так же как и другая нумерация Г.-Ч. Пэча, между тем была заменена нумерацией Мартина Краузе, которая опирается на подробную опись тридцати кодексов[278]. В нумерации Краузе римскими цифрами обозначен Кодекс (в той же последовательности, как и в Коптском музее в Каире), следующие арабские указывают отдельный Трактат, которые начинаются с 1 номера в каждом Кодексе. Следующее соответствие облегчит читателю переделку нумерации Дoресса на теперь ставшую стандартной систему ссылок.

1=III,1; 2=III,2; 4=III,4; 6=IV,1; 7=IV,2; 12=V,5;
19=IX,3; 27=VII,1 и 2; 36=II,1; 39=II,4; 40=II,5.

Полная опись теперь состоит из пятидесяти трех или более Трактатов (против сорокадевяти, сосчитанных Дорессом и Пэчем) на приблизительно подсчитанное изначальное количество в 1350 или более страниц, из которых сохранилось около 1130 (плюс номера фрагментов). Прогресс, сделанный в исследовании и публикации этого обширного материала с тех пор, как была написана эта глава, отражен до некоторой степени в исправленной Дополнительной библиографии (с. 351), которая была подготовлена для третьего тиража этого издания.



ЭПИЛОГ: ГНОСТИЦИЗМ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И НИГИЛИЗМ

В этой главе я предполагаю в духе эксперимента обрисовать сравнение между двумя движениями, или позициями, или системами мысли, сильно разделенными во времени и пространстве, и, по-видимому, несопоставимыми на первый взгляд: одна из наших дней, концептуальная, изощренная и чрезвычайно «современная» (отнюдь не просто в хронологическом смысле); другая — из таинственного прошлого, мифологическая, незрелая — нечто, казавшееся причудливым даже в ее собственное время и никогда не допускавшееся в респектабельную компанию нашей философской традиции[279]. Я утверждаю, что эти две системы имеют нечто общее, и что это «нечто» таково, что его исследование, при анализе их сходства и отличия, может привести в результате к лучшему взаимному пониманию обеих.

Говоря «взаимному», я допускаю определенную кругообразность процедуры. Мой собственный опыт может пояснить, что я имею в виду. Когда много лет назад я обратился к изучению гностицизма, я нашел, что точка зрения, оптика, так сказать, которую я получил в школе Хайдеггера, дала мне возможность увидеть те стороны гностической мысли, которые я пропускал прежде. И я был в значительной степени поражён этим знакомством,

по-видимому, крайне необычным. Ретроспективно я склонен верить, что, в первую очередь, именно волнение при смутном ощущении родства завлекло меня в гностический лабиринт. Затем, после долгого путешествия по этим далеким землям, возвращаясь к моей собственной современной философской сцене, я нашел, что то, что я узнал там, заставило меня лучше понять берег, от которого я отправился. Углубленные размышления о древнем нигилизме помогли (мне по крайней мере) понять и определить роль и значение современного нигилизма: точно так же, как этот последний первоначально снабдил меня средством для опознания своего безвестного родственника в прошлом. И именно экзистенциализм предоставил мне способы исторического анализа, потому что сам был заинтересован в его результатах. Соответствие его категорий специфическому материалу было предметом для размышления. Они совпали, как будто были сделаны по одной мерке, а *были* ли они сделаны по одной мерке? С самого начала я считал, что это совпадение просто результат их предположительной общей достоверности, которая обеспечивала, по-видимому, их пригодность к интерпретации любой человеческой «экзистенции». Но затем мне пришло в голову, что пригодность категорий в данном случае, скорее, может быть обязана самому типу «экзистенции» в обоих случаях — тому типу, который производит категории и который так хорошо им соответствует.

Это похоже на случай с адептом, который считает, что он обладает ключом, отпирающим любую дверь: я пришел к этой определенной двери, я вставил ключ, и вот! — он подошел к замку, и дверь широко распахнулась. Так ключ доказал свою ценность. Только позже, когда я перерос веру в универсальный ключ, я действительно начал удивляться, *почему* же на самом деле ключ так хорошо срабатывает в этом случае. Мне удалось подобрать правильный ключ к правильному замку? Если это так, то *что* же есть такого между экзистенциализмом и гностицизмом, что открывает последний при прикосновении первого? При таком подходе к решению, который казался до того верным, он сам превратился в вопрос, нуждающийся в ответе.

Итак, встреча двух систем, начавшаяся как встреча метода с материалом, закончилась для меня возвращением к позиции, согласно которой экзистенциализм, претендующий на выражение основ человеческого существования как такового, является философией специфической, ис-

торически обусловленной ситуацией человеческого существования. Аналогичная (хотя в других отношениях очень иная) ситуация в прошлом дала начало аналогичной же реакции. Объект моего исследования превратился в наглядное доказательство, демонстрирующее и случайность нигилистического опыта, и его необходимость. Вопрос, поставленный экзистенциализмом, не теряет таким образом своей серьезности; но должная перспектива обретается при понимании той ситуации, которую он отражает и которую ограничивает обоснованность некоторых из этих проникновений в самую суть.

Иными словами, герменевтические функции поменялись местами — замок подошел к ключу, а ключ — к замку: «экзистенциальное» прочтение гностицизма, столь основательно оправданное его герменевтическим успехом, привлекает как свое естественное дополнение испытание «гностическим» прочтением экзистенциализма.

Более двух поколений назад Ницше сказал, что нигилизм, «этот самый роковой из всех гостей», «стоит перед дверью»[280]. Тем временем гость вошел и больше не является гостем, и, насколько это касается философии, экзистенциализм представляет собой попытку их сожительства. Живущий в подобной компании живет в кризисе. Истоки кризиса уходят корнями в семнадцатый век, когда сформировалась духовная ситуация человека Нового времени.

Среди особенностей, обусловивших эту ситуацию, есть одна, с пугающим смыслом которой первым столкнулся Паскаль и изложил ее со всей силой своего красноречия: одиночество человека в физической вселенной современной космологии. «Брошенный в бесконечную безмерность пространств, которых я не знаю и которые не знают меня, я испугался»[281]. «Которые не знают меня» — большая, чем внушающая благоговейный страх безграничность космических пространств и времен, большая, чем количественная диспропорция, незначительность человека как величины в этой обширности, «безмолвие», то есть безразличие этой вселенной к человеческим стремлениям — незнание дел человеческих со стороны того, в чьих рамках должны нелепо совершаться все дела человеческие, — которое образовывает в результате полное одиночество человека.

Как часть этого итога, как образец природы, человек только тростник, в любой момент подлежащий уничтожению силами безмерной и слепой вселенной, в которой его

существование, помимо определенно слепой случайности, не менее слепо, чем могла бы быть случайность его уничтожения. Как мыслящий тростник, однако, он не является частью этого итога, не принадлежит ему, но радикально отличен, несоизмерим: поскольку *res extensa (протяженная вещь, протяженное бытие — прим. ред.)* действительно не думает, так учил Декарт, и природа ничто иное, как *res extensa* — тело, материя, внешнее величие. Если природа ломает тростник, она делает так не думая, тогда как тростник — человек — даже сломанный, осознает, что он уничтожен[282]. Он единственный в мире думает, не из-за того, что он часть природы, а несмотря на это. Так как он больше не разделяет смысла природы, за исключением чисто механической принадлежности к ней через тело, так и природа больше не разделяет его внутренние заботы. Таким образом то, благодаря чему человек есть высшее во всей природе, его уникальное отличие, разум, больше не приводит к высшей интеграции его бытия со всеобщностью бытия, но, напротив, отмечает непроходимую пропасть между ним и остальным существованием. Отстраненная от общности бытия в едином целом, его сознательность делает его лишь чужестранцем в мире, и взвешенное обдумывание каждого действия говорит об этой полной чуждости.

Таково положение человека. Уходит *космос*, с имманентным *логосом* которого я мог почувствовать родство, уходит порядок целого, в котором человек имел свое место. Это место представляется теперь совершенно бессмысленным и случайным. «Я боюсь и поражаюсь, — продолжает Паскаль, — найти себя здесь скорее, чем там, поскольку там нет никакого разума, почему здесь скорее, чем там, почему теперь скорее, чем потом». «Здесь» всегда присутствовал разум, пока космос определялся как естественный дом человека, то есть, постольку поскольку мир понимался как «космос». Но Паскаль говорит об «этом отдаленном уголке природы», в котором человеку следует «чувствовать себя потерянным», о «небольшой тюремной камере, в которой он считает себя квартирантом, я имею в виду (видимую) вселенную»[283]. Совершенная случайность нашего существования в схеме лишает ее некоего гуманного смысла как возможного критерия для понимания нас самих.

Но там это в большей степени ситуация, чем просто настроение бесприютности, заброшенности и страха. Безразличие природы также означает, что природа не имеет отношения к

результатам. С изгнанием телеологии из системы естественных причин природа, сама бесцельная, прекратила предоставлять какую-либо поддержку человеческим стремлениям. Вселенная без внутренней иерархии бытия, какой является вселенная Коперника, покидает ценности, онтологически неподдерживаемые, и самость оказывается полностью предоставленной самой себе при суждении о значениях и ценностях. Значение больше не находится, но «даруется». Ценности больше не видятся в свете объективной реальности, но постулируются как подвиги оценки. Как функции воли, цели являются единственно моим собственным творением. Воля заменяет видение; временный характер действия вытесняет вечность «бога в себе». Это ницшеанская стадия данной ситуации, поверхность которой разрушил европейский нигилизм. Теперь человек остается наедине с самим собой.

Врата мира
В пустыню тянутся безмолвные и холодные.
Тот, кто однажды потерял то,
Что ты потерял, все еще нигде не стоит.

Так говорил Ницше (в *Vereinsamt*), заканчивающий поэму строкой «Горе тому, у кого нет дома!»

Вселенная Паскаля, действительно, была однажды создана Богом, и одинокий, лишенный всех мирских опор человек может все еще устремляться всем сердцем к надмирному Богу. Но этот бог, в сущности, непознаваемый Бог, *agnostos theos*, неразличимый в свидетельстве творения. Вселенная не открывает ни цели творца образцом своего порядка, ни его благости изобилием сотворенных вещей, ни его мудрости их пригодностью, ни его совершенства красотой целого — но единственно открывает его власть своим величием, своей пространственной и временной безграничностью. Поскольку протяженность, или пространность, является неотъемлемым атрибутом, оставленным для мира, то, следовательно, если мир хочет вообще что-то сказать о божественном, он делает это через это его свойство: и то, что величие может сказать об этом, есть власть[284]. Но мир, ослабляя простое проявление власти, также не допускает по отношению к себе — однажды упоминание о трансцендентном исчезло, и человек остался один — ничего, кроме связи с властью, то есть господством. Случайность человека, его существования здесь и теперь, является для Паскаля все еще случайностью по Божьей воле; но эта воля, которая бросила меня в просто «отдаленный уголок природы», непостижима,

и на «почему?» моего существования здесь просто как невозможно ответить, так и более атеистический экзистенциализм не может вывести ответ на этот вопрос. *Deus absconditus*, о котором невозможно утверждать ничего, кроме воли и власти, оставляет позади, как свое наследие под покинутой сценой, *homo absconditus*, понятие человека, характеризуемое исключительно волей и властью — воля к власти, воля к воле. Для такой воли даже равнодушная природа больше случай для упражнения, чем истинный объект[285].

Данный пункт, который специфически отвечает целям этой дискуссии, изменение в видении природы, то есть космической среды человека, представляет собой основу этой метафизической ситуации, которая дала подъем современному экзистенциализму и его нигилистическим проявлениям. Но если это так, если сущностью экзистенциализма является определенный дуализм, отчужденность между человеком и миром, с потерей идеи родства с *космосом* — короче говоря, антропологический акосмизм — тогда не обязательно современная физическая наука будет единственной, которая могла создать подобные условия. Космический нигилизм как таковой, порожденный какими-либо историческими обстоятельствами, мог бы быть условием, в котором могли бы развиваться некоторые характерные особенности экзистенциализма. И степень, до которой это остается актуальным, будет случаем для проверки уместности, которую мы придаем описываемому элементу в экзистенциальной позиции.

Существует единственная ситуация, только единственная, известная мне в истории западного человека, где — на уровне, не затронутом чем-либо сходным с современной научной мыслью, — это положение реализовано и выжило со всей страстностью катаклизмического события. Это гностическое движение, или более фундаментальные движения среди разнообразных гностических движений и учений, которое глубоко затронуло первые три века христианской эры, распространившееся в эллинистических частях Римской империи и за пределами ее восточных границ. Из них, следовательно, мы можем надеяться узнать кое-что для понимания этой интересующей нас темы, нигилизма, и я хочу предъявить читателю доказательство, насколько это может быть сделано в пространстве короткой главы, со всеми оговорками, которые порождает эксперимент подобного сравнения.

Существование родственности или аналогии на протяжении веков, такое, как здесь описывается, не настолько удивительно, если мы вспомним, что культурная ситуация в греко-романском мире первых веков христианства показала широкие параллели с современной ситуацией больше, чем в одном отношении. Шпенглер пошел дальше, объявив два века «современными» в смысле наличия идентичных фаз в жизненномцикле соответствующих им культур. В аналогичном этому смысле мы можем теперь жить во времена ранних цезарей. Однако может быть, что определенно большее, нежели простое совпадение, проявляется в том факте, что мы, во всяком случае, осознаем себя намного глубже во множестве граней постклассической античности, чем классической. Гностицизм представляет собой одну из этих граней, и здесь это осознание трудное, поскольку оно передается чуждостью символов, неожиданно потрясает, особенно того, кто немного знаком с гностицизмом, поскольку обширность его метафизической фантазии кажется нездоровой, чтобы согласиться с суровой утратой иллюзий экзистенциализма, как и вообще с его религиозным характером атеистической, фундаментально «пост-христианской» сущности, по которой Ницше определилсовременный нигилизм. Однако сравнение может дать некоторые интересные результаты.

Гностическое движение — так мы должны назвать его — было широко распространенным феноменом в указанные критические столетия, питающимся, подобно христианству, импульсами широко распространенной гуманной ситуации и, следовательно, прорывающимся во многих местах, многих формах и на многих языках. Первая среди выраженных здесь особенностей представляет собой полностью дуалистическое настроение, лежащее в основе гностической позиции в целом и объединяющее ее широко разнообразные, более или менее систематические выражения. Оно возникает на этой первичной гуманной основе страстно прочувствованного опыта самости и мира, которую оставляет сформулированная доктрина. Дуализм существует между человеком и миром и, соответственно, между миром и Богом, и это двойственность не дополнительных, но двух противоположных условий: поскольку двойственность между человеком и миром отражена на плоскости опыта между миром и Богом и извлекается из нее как из своей логической основы, пусть даже первая может скорее сохраняться так, что трансцендентная

доктрина дуализма мир-Бог вырастает из имманентного опыта разъединения человека и мира как из своей психологической основы. В этом собрании трех терминов — человек, мир, Бог — человек и Бог стоят в оппозиции к миру и являются, несмотря на эту немаловажную принадлежность, по своей сути точно разделенными миром. Для гностика этот факт познается в откровении, и он определяет гностическую эсхатологию: *мы* можем увидеть в нем проекцию его базового опыта, которая таким образом создается собственно его истиной откровения. Первично это могло бы быть ощущением абсолютного разрыва между человеком и тем, где он обитает — миром, — тем ощущением, которое выражается в формах объективного учения. В своем теологическом аспекте это учение утверждает, что божественное чуждо миру и не имеет ни роли, ни интереса в физической вселенной; что истинный бог, строго надмирный, не открыт или даже не определяется миром, и, следовательно, он — Неизвестный, вообще Другой, непознаваемый с точки зрения мировых аналогий. Соответственно, в своем космогоническом аспекте учение утверждает, что мир — творение не Бога, но некоего низшего принципа, закон которого он выполняет; и в своем антропологическом аспекте эта человеческая внутренняя самость, *пневма* («дух», в противоположность «душе» = *психе*), не является частью мира, природного творения и владения, но представляется в этом мире полностью трансцендентной и непознаваемой всеми мировыми категориями, так же как и ее трансцендентный двойник, непознаваемый Бог.

То, что мир сотворен некоей персональной силой, обычно считается доказанным в мифологических системах, хотя в некоторых почти безличная необходимость темного импульса представляется причастной к его происхождению. Но кто бы ни сотворил мир, человек не обязан ему ни преданностью, ни отношением к его работе. Его работа, пусть и непостижимая для заключенного в ней человека, не предлагает звезд, по которым он может установить свой курс, и не провозглашает его желание и волю. Так как истинный Бог не может быть творцом того, к чему самость ощущает себя настолько чуждой, природа просто открывает своего низшего демиурга как силу, находящуюся ниже высшего Бога, на которую каждый человек может смотреть с высоты своего родственного Богу духа,

и это искажение божественного поддерживает его только силой действовать, но действовать слепо, без знания и благожелательности. Таким образом, Демиург действительно сотворил мир из неведения и страсти.

В этом случае мир является продуктом и даже воплощением отрицания *познания*. То, что он собой представляет, — непросвещенная и потому зловредная сила, произошедшая от духа самоуверенности, от воли править и принуждать. Неразумность этой воли есть дух мира, который не связан с пониманием и любовью. Законы вселенной — законы этого правления, а не божественной мудрости. *Власть* становится главным аспектом космоса, и его внутренней сущностью является неведение (агнозия). Позитивным дополнением к этому является то, что сущность человека есть познание — познание себя и Бога: это обуславливает его ситуацию как возможность познания в средоточии незнания, возможность света в средоточии тьмы, и это отношение лежит в основе его чуждости, без обращения к темной обширности вселенной.

Такая вселенная не имеет никакой почтенности греческого *космоса*. Пренебрежительные эпитеты, применявшиеся к ней: «эти ничтожные стихии» (*paupertina haec elementa*), «эта ничтожная келья творца» (*haec cellula creatoris*)[286]. Это все еще *космос*, порядок — но порядок, в полном смысле слова, чуждый человеческим устремлениям. Его признание создается из подобострастия и непочтительности, страха и открытого неповиновения. Недостаток природы лежит не в его изъяне, но во всем, что охватывает его завершенность. Далекое от хаоса творение Демиурга, непросвещенное, все еще представляет собой систему закона. Но космический закон, когда-то почитаемый как выражение разума, с которым человеческий разум может сообщаться в акте познания, теперь виден только в своем аспекте принуждения, который разрушает человеческую свободу. Космический *логос* стоиков, который отождествлялся с провидением, заменил *гемармен*, деспотическая космическая судьба.

Этот *фатум* распределяется планетами или звездами — персонифицированными представителями сурового и враждебного закона вселенной. Изменение в эмоциональном содержании термина *космос* нигде не символизировано лучше, чем в этом умалении ранее наиболее божественной части видимого мира, небесных сфер. Звездное небо — для

греков со времен Пифагора чистейшее воплощение разума в разумной Вселенной и гарант ее гармонии — теперь надвигается на человека в виде ослепительного блеска чуждой силы и необходимости. Уже не родственные ему, сильные, как и прежде, звезды стали тиранами — пугающими, но в то же время презираемыми, потому что они ниже, чем человек. «Они, — говорит Плотин (с негодованием против гностиков), — которые считают даже худшего из людей достойным называться им братом, безрассудно отказывают в этом звании солнцу, звездам на небе, более того, самой мировой душе, нашей сестре!» (*Enn.* II. 9. 18). Кто более «современен», можем мы спросить — Плотин или гностики? «Они обязаны воздерживаться (говорит он в другом месте) от своих ужасных рассказов о космических сферах... Если человек выше, чем другие животные существа, то насколько выше сферы, которые не для тирании существуют во Всем, но для наделения его порядком и законом» (*там же*, 13). Мы слышали, как гностики воспринимали этот закон: о провидении он ничего не говорит, и к человеческой свободе он относится враждебно. Под этими безжалостными небесами, больше не внушающими почтенного доверия, человек начинает осознавать свою полную заброшенность. Однако, окруженный ими и целиком зависящий от их власти, он, высший, благодаря благородству своей души, осознает себя не столько частью развивающейся системы, сколько безответственно помещенным в нее и подвергаемым ее воздействию.

И, подобно Паскалю, он испуган. Его непохожесть, открывающаяся в этой заброшенности, прорывается в чувстве страха. Страх, как реакция души на ее бытие-в-мире, — повторяющаяся тема в гностической литературе. Это ответ самости на раскрытие ее ситуации, действительный элемент этого открытия, который отмечает пробуждение от сна или опьянения миром, — поскольку власть звездных духов или космоса вообще есть не просто власть внешнего физического принуждения, но скорее власть самоотчуждения. Пробуждаясь, самость также открывает, что она является, скорее, невольным исполнителем космических замыслов. Познание, *гносис*, может освободить человека от этого рабства; но поскольку *космос* противоположен жизни и духу, спасительного знания невозможно достичь объединением с космическим целым и согласием с его законами, как делала стоическая мудрость, которая искала свободу в познании со-

гласия с выразительной необходимостью целого. Для гностиков, напротив, человеческое отчуждение от мира должно углубляться и ставиться во главу угла для высвобождения внутренней самости, которая только таким образом может собрать себя. Мир (не отчуждение от него) должно преодолеть; и мир, находящийся в состоянии упадка, разжаловавший систему власти, можно преодолеть только через власть. Подавление, о котором здесь идет речь, является, разумеется, не только технологическим господством. Власть мира преодолима, с одной стороны, властью Спасителя, который врывается в эту закрытую систему извне, и с другой стороны, властью «знания», принесенного им, которое как магическое оружие защищает силу планет и открывает душе путь через препятствующие порядки. Отличное от современного властного отношения человека к мировой причинности, онтологическое подобие находится в том формальном факте, что столкновение власти с властью представляет единственное отношение к тотальности природы, оставленное человеку в обоих случаях.

Прежде чем идти дальше, давайте остановимся, чтобы спросить: что здесь случилось со старой идеей *космоса* как божественно упорядоченного целого? Разумеется, ничто даже отдаленно нельзя сравнить с современной физической наукой, включенной в эту катастрофическую переоценку или духовное обнажение вселенной. Нам нужно только отметить, что эта вселенная стала полностью демонизирована в гностический период. Вместе с трансцендентностью акосмической самости это в итоге приводит к любопытным аналогиям с некоторыми явлениями, которые выражает экзистенциализм в самых различных современных условиях. Если не наука и технология, то что же объясняет крушение почтения к космосу в классической цивилизации, на котором была построена значительная часть этики?

Ответ определенно сложен, но, по меньшей мере, одна точка зрения на него может быть кратко указана. То, что мы встречали прежде, является отрицанием классического учения о «целом и частях», и по некоторым причинам это отрицание должно искать в социальной и политической сферах. Учение классической онтологии, согласно которому целое существует прежде частей, лучше частей, и для его блага части существуют, и в нем они находят значение своему существованию — эта освященная веками аксиома потеряла социальную основу своей обоснованности. Живым примером

такого целого был классической *полис*... [За оставшимся от этого раздела оригинального эссе читатель отсылается к с. 245 – 246 настоящей книги, которые почти буквально повторяют это. Я продолжаю с последнего предложения на с. 246.]... Новые распыленные массы империи, которые никогда не разделяли благородной традиции, могли бы реагировать по-разному на ситуацию, в которую они оказались пассивно вовлеченными: ситуацию, в которой часть была незначительна по отношению к целому, и целое чуждо частям. Стремление гностической личности было не «действовать как часть» в этом целом, но, выражаясь в экзистенциальной манере, «существовать подлинно». Закон империи, при котором она нашла себя, был освобождением внешней, недосягаемой силы; и для нее закон вселенной, космическая судьба, которую утверждал мир, была ужасным исполнителем, предполагающим такой же характер. Само понятие закона находилось, соответственно, под влиянием всех этих аспектов — как естественный закон, политический закон и нравственный закон.

Это возвращает нас к нашему сравнению.

Ниспровержение идеи закона, *номоса*, приводит к этическим последствиям, в которых нигилистический подтекст гностического акосмизма и в то же время аналогия определенным современным рассуждениям становятся даже более очевидными, чем в космологическом аспекте. Я думаю о гностических антиномиях. Это с самого начала допускает, что отрицание любой объективной нормы поведения основывается на сильно отличных уровнях в гносисе и экзистенциализме, и этот антиномический гносис проявляет грубость и наивность в сравнении с концептуальной утонченностью и историческим пониманием его современного двойника. То, от чего избавились в одном случае, было нравственным наследием золотого века древней цивилизации; в другом случае, добавилось то, что существовало две тысячи лет западной христианской метафизики как основа идеи о нравственном законе.

Ницше указал корень нигилистической ситуации фразой «Бог умер», означающей, в первую очередь, христианского Бога. Гностики, если попросить резюмировать подобным образом метафизический базис их собственного нигилизма, могли бы только сказать «Бог космоса умер» — умер, то есть как бог, переставший быть божественным для нас и, следовательно, прекративший предоставлять путе-

водную звезду нашим жизням. По общему признанию, катастрофа в этом случае менее постижима и потому менее непоправима, за исключением того вакуума, который остался и, даже если и не без оснований, ощущался менее остро. Для Ницше значение нигилизма в том, что «высшие ценности обесценились» (или «сошли на нет»), и причиной этого обесценивания представляется «понимание, что мы не имеем ни малейшего оправдания для постулирования на расстоянии или «в себе» вещей, которые «божественны», которые являются нравственностью в тюрьме»[287]. Это утверждение, вместе с утверждением о смерти Бога, поддерживает заявление Хайдеггера о том, что «имена Бога и христианского Бога, по мысли Ницше, используются для обозначения трансцендентного (сверхчувственного) мира вообще. Бог — имя для сферы идей и идеалов» (*Holzwege*, p. 199). Так как единственно из этой сферы может выводиться любое одобрение ценностей, то ее исчезновение, то есть «смерть Бога», означает не только действительное обесценивание высших ценностей, но и потерю самой возможности обязывающих ценностей как таковой. Обратимся еще раз к интерпретации Ницше Хайдеггером: «Фраза «Бог умер» означает, что сверхчувственный мир остался без действенной силы» (*там же*, p. 200).

Это утверждение применимо и к гностической позиции, но как видоизмененное, даже парадоксальное. Разумеется, его высший дуализм является действительно противоположным заброшенности трансцендентного. Ее в наиболее полной форме представляет надмирный Бог. В его лице абсолют за пределами манит через ограниченные космические оболочки. Но эта трансцендентность, не так как в «разумном мире» платонизма или у мирового Господа иудаизма, не оказывается в позитивной связи с разумным миром. Она не сущность его и не причина, но его отрицание и аннулирование. Гностический Бог, далекий от Демиурга, является полностью отличным, другим, неизвестным. Подобно его внутреннему человеческому двойнику, акосмической самости или *пневме*, чья тайная природа также открывается только в негативном опыте несхожести, не отождествления и протестующей неопределимой свободы, этот Бог содержит больше от *nihil*, чем от *ens* в своем концепте. Трансцендентность, извлеченная из любой нормативной связи с миром, равна трансцендентности, потерявшей свою действенную силу. Иными словами,

для всех целей связи человека с реальностью, окружающей его, этот тайный Бог представляет нигилистическую концепцию: нет *номоса*, эманирующего из него, нет закона для природы и, следовательно, ни одного человеческого действия как части естественного порядка.

На этой основе антиномическое доказательство гностиков так же просто, как, например, у Сартра. Так как трансцендентное есть безмолвное, Сартр доказывает, что поскольку «не существует знамений в мире», человек, «покинутый» и предоставленный самому себе, провозглашает свою свободу, или, скорее, осужден быть свободным: он «является» этой свободой, человек «всякий раз изобретает человека», и «все ему дозволено»[288]. И это доведенная до отчаяния свобода, которая, как безграничная задача, внушает скорее страх, чем ликование, которая сама по себе представляет задачу.

Иногда в гностическом рассуждении антиномическое доказательство появляется под видом условного субъективизма [для порядка читателю снова следует обратиться к его повторению в книге, а именно двум параграфам на с. 271 – 272, начинающимся «В этой связи...» и заканчивающиеся «разрушением их замысла»]...

Относительно утверждения подлинной свободы самости было отмечено, что эта свобода является делом не «души» (*психе*), которая так же адекватно обусловлена нравственным законом, как тело — физическим, но полностью делом «духа» (*пневмы*), неопределенной духовной сердцевины существования, чуждой искрой. Душа — часть естественного порядка, сотворенного Демиургом, чтобы окружить чуждый дух, и в нормативном законе творец осуществляет управление над тем, что законно является его собственным. Психический человек, определимый в его естественной сущности, например как разумное животное, все еще естественный человек, и эта «естественность» может больше обуславливать пневматическую самость, чем экзистенциальный взгляд на любую обусловленную сущность, разрешенную предубеждением свободно проецируемого существования.

Здесь уместно привлечь доказательство Хайдеггера. В своем *Письме о гуманизме* Хайдеггер спорит с классическим определением Человека как «разумного животного», доказывая, что это определение ставит человека в пределы животного мира, точно определяемые только *отличительным свойством вида*, который попадает в рамки рода «животных» как специфическое качество. Это, утверждает Хай-

деггер, и ставит человека так низко[289]. Я не буду настаивать на той точке зрения, что не существует вербального софизма, вовлеченного в доказательство от термина «животный», используемого таким образом в классическом определении[290]. То, что важно для нас, есть отказ от любой определимой «природы» человека, которая могла бы подчинить его независимое существование предопределенной сущности и таким образом сделала его частью объективного порядка сущностей в тотальности природы. В этой концепции чрезмерно необходимого, свободно «проецирующего себя» существования я вижу нечто сравнимое с гностическим понятием транс-психической негативности *пневмы*. То, что не имеет природы, не имеет формы. Только то, что принадлежит порядку природы — будь то порядок творения или разумные формы — может иметь природу. Только там, где существует целое, существует закон. В протестующем взгляде гностиков это верно для *психе*, которая принадлежит космическому целому. Психический человек не может сделать лучшего, чем остаться верным кодексу закона и стараться быть справедливым, то есть собственно «регулировать» созданный порядок, и таким образом играть предназначенную ему роль в космической схеме. Но *pneumaticos*, «духовный» человек, который не принадлежит никакой объективной схеме, выше закона, за рамками добра и зла, и закон для него во власти его «познания».

Но о чем это знание, это познание, которое не из души, но из духа, в котором духовная самость находит свое спасение из космического рабства? Известная формула валентинианской школы следующим образом кратко излагает понятие *гносиса*: «То, что делает нас свободными, есть познание того, кто мы были, чем мы стали; где мы были, куда мы заброшены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение, и что — возрождение»[291]. Действительное толкование этой программной формулы могло бы раскрыть полный гностический миф. Здесь я хочу сделать только несколько формальных наблюдений.

Во-первых, мы отметим дуалистическую группировку терминов в антитетических парах и эсхатологическое напряжение между ними, с его необратимым направлением от прошлого к будущему. Далее мы наблюдаем, что термины на всем протяжении являются концептами не бытия, но события, движения. Познание есть понятие истории, в которой оно представляет собой критическое событие.

Среди этих терминов движения слово «заброшены» привлекает наше внимание, потому что оно уже знакомо нам по экзистенциальной литературе. Оно напоминает о Паскале — «Брошенный в бесконечную безмерность пространств», *Geworfenheit*, «заброшен» у Хайдеггера, что для него является основной характеристикой *Dasein*, самоиспытания существования. Данный термин, насколько я его понимаю, является изначально гностическим. В мандейской литературе существует постоянно встречающаяся фраза: жизнь брошена в мир, свет в тьму, душа в тело. Это выражает изначальную жестокость того, чтобы заставить меня быть там, где я есть, и тем, что я есть, пассивность моего безысходного появления в существующем мире, который не я сделал и законы которого — не мои. Но образ броска также придает динамический характер всему существованию, таким образом начатому. В нашей формуле это принимает образ стремления к некоему завершению. Выброшенная в мир, жизнь есть род траектории, проецирующей себя в будущее.

Это приводит нас к финальному наблюдению, которое я хочу сделать по поводу валентинианской формулы: что в этих временных терминах она не оставляет места настоящему, в сути которого может обитать познание, и, в созерцании, оставаться толчком вперед. Существует прошлое и будущее, то, откуда мы пришли и куда стремимся, а настоящее есть только в момент самого *гносиса*, движения от одного к другому в высшем кризисе эсхатологического *теперь*. Следует отметить, однако, отличие от современных параллелей: в гностической формуле понимается, что, хотя и брошенные во время, мы имеем исток в вечности, и цель потому также в вечности. Это ставит внутренне космический нигилизм гносиса против метафизической основы, которая полностью отсутствует у его современного двойника.

Еще раз возвращаясь к современному двойнику, позвольте обдумать наблюдение, которое должно поразить близко изучавших *время и бытие* Хайдеггера, этот наиболее глубокий и все еще самый важный манифест экзистенциальной философии. Хайдеггер развивает там «фундаментальную онтологию» согласно моделям, в которых самость «существует», то есть создает свое собственное бытие в акте существования, и из них проявляются как объективные корреляты несколько значений Бытия вообще. Эти моде-

ли выражаются в многочисленных фундаментальных категориях, которые Хайдеггер предпочитает называть «экзистенциалями». В отличие от объективных «категорий» Канта, они выражают первичные структуры не реальности, но осознания, то есть не познавательные структуры мира данных объектов, но функциональные структуры активного движения внутреннего времени, благодаря которым «мир» поддерживается и самость происходит как длительное событие. «Экзистенциали» имеют, следовательно, все и каждая, глубоко временное значение. Они являются категориями внутреннего или ментального времени, истинного измерения существования, и они выражают это измерение в его временах. Пусть это будет случайным, но они должны выразить и распределить между собой три пласта времени — прошлое, настоящее и будущее.

Итак, если мы попытаемся расположить эти «экзистенциали», категории существования Хайдеггера, под эти три заглавия, так как это возможно сделать, мы сделаем потрясающее открытие — во всяком случае, то, что потрясло меня очень сильно, когда во время появления книги я попытался начертить диаграмму в классической манере «таблицы категорий». Это открытие в том, что колонка под заголовком «настоящее» осталась практически пустой — по меньшей мере как модели «рода» или «достоверного» существования, которое нас интересует. Я спешу добавить, что это чрезвычайно сокращенное утверждение. Действительно большое дело сказать об экзистенциальном «настоящем», но не как о независимом измерении, поскольку экзистенциально «род» настоящего есть настоящее «ситуации», которая полностью определима с точки зрения *связи* самости с «будущим» и «прошлым». Это мелькает, так сказать, в свете решения, когда проектируемое «будущее» вызывает ответную реакцию у данного «настоящего» (*Geworfenheit*) и в этой встрече составляет то, что Хайдеггер называет «моментом» (*Augenblick*): непродолжительный момент является временной моделью *этого* «настоящего» — создания двух других пластов времени, функцией от их непрерывной динамики, а не независимым измерением для обитания. Однако обособленное от этого контекста внутреннего движения само по себе просто «настоящее» обозначает отречение от родовой связи будущее-прошлое в «заброшенности» или «отказе» говорить, любопытстве и анонимности «обывателя» (*Verfallenheit*): неудача напряжения истинного

существования, род ослабления бытия. Действительно, *Verfallenheit*, отрицательный термин, который также включает значение дегенерации и упадка, является *определенной* «экзистенциалью», присущей «настоящему» как таковому, показывающей ее как производную и «недостаточную» модель существования.

Таким образом, наше оригинальное положение утверждает, что все релевантные категории существования, которые делают возможной достоверность самости, попадают в коррелирующие пары под заголовками прошлого или будущего: «сущность», необходимость, становление, заброшенность, вина — экзистенциальные модели прошлого; «существование» после настоящего, ожидание смерти, заботы и решения — экзистенциальные модели будущего. Настоящего не остается для родового существования, чтобы на нем задерживаться. Выпрыгнувшее, так сказать, из прошлого, существование проецирует себя в будущее; сталкивается с конечным пределом, смертью; возвращается от этого эсхатологического взгляда на ничто к своей абсолютной сущности, неизменной характеристике ее уже происшедшего становления, там и тогда; и выполняет это со своим порожденным смертью решением, в котором сосредоточилось теперь прошлое. Я повторяю, не существует настоящего для обитания, только кризис между прошлым и будущим, указанный момент между ними, балансирующий на лезвии решения, толкающего вперед.

Этот бездыханный динамизм оказался ужасным для современного ума, и мое поколение в Германии в двадцатые и тридцатые года поддалось ему в большой степени. Но в этом исчезновении настоящего как держателя родовой сущности, в его уменьшении до негостеприимной нулевой точки просто формального решения существует загадка. Какая метафизическая ситуация стоит за этим?

Здесь уместно сделать дополнительное наблюдение. Существует, прежде всего, помимо экзистенциального «настоящего» момента, настоящее положение вещей. Разве совместное с ним настоящее не предоставляет «настоящее» другого рода? Но мы уже слышали от Хайдеггера, что вещи в первую очередь *zuhanden*, то есть используются (при этом даже «бесполезные» являются моделью), и, следовательно, связаны с «проекцией» существования и его «заботой» (*Sorge*), включенной поэтому в динамику будущее-прошлое. Еще они могут стать нейтральными, будучи просто *vorhanden* («стоящи-

ми до меня»), то есть безразличными объектами, и модель *Vorhandenheit* является объективным двойником тому, чем на экзистенциальной стороне является *Verfallenheit*, фальшивое настоящее. *Vorhanden* это то, что просто и безразлично «существует в настоящее время», «там» обнаженной природы, смотрящее извне на уместность экзистенциального существования и на практический «интерес». Это бытие, так сказать, обнажено и отчуждено от модели немой вещности. Это статус, оставленный «природе» длясвязи с теорией — недостаточной моделью бытия — и связи, в которой оно, столь объективированное, является недостаточной моделью существования, ее отступлением от будущего заботы в поддельное настоящее просто наблюдаемого любопытства[292].

Это экзистенциальное осуждение понятия природы отражает, очевидно, его духовное обнажение в руках физической науки, и оно имеет нечто общее с гностическим презрением к природе. Нет философии, менее обеспокоенной природой, чем экзистенциализм, для которой он не оставляет достоинства: это равнодушие не следует смешивать с воздержанием Сократа от физического исследования бытия как находящегося выше человеческого понимания.

Чтобы посмотреть на природу как она есть, на бытие, древние придумали имядля размышления — *theoria*. Но точка зрения здесь такова, что если размышление останется только неуместно существующим, тогда оно потеряет свой благородный статус, который оно имело, — как делает спокойствие в настоящем, в котором оно удерживает зрителяблагодаря присутствию его объектов. *Theoria* обладала этой божественностью в платоническом смысле — потому что она созерцала внешние объекты в форме вещей, трансцендентность неизменного бытиясияла через прозрачность становления. Неизменное бытие является вечно настоящим, в котором размышление может разделиться на короткие отрезки временного настоящего.

Таким образом эта вечность, не время, дарует настоящее и придает ему свой собственный статус в течении времени; и это потеря вечности, которая принимается за потерю подлинного настоящего. Такая потеря вечности представляет собой исчезновение мира идей и идеалов, в котором Хайдеггер видел истинное значение ницшеанского «Бог умер»: иными словами, абсолютная победа номинализма над реализмом. Поэтому та же самая причина, которая есть корень нигилизма, является также и корнем радикальной временности схемы существования Хайдеггера, в которой настоящее не что иное,

как момент кризиса между прошлым и будущим. Если ценности не созерцать в видении как бытие (подобно Благому и Прекрасному у Платона), но постулировать волей как проекты, тогда существование действительно предается постоянному будущему, со смертью как целью; и просто формальное решение быть, без *nomos* для этого решения, становится проектом из ничего в ничто. Слова Ницше, цитировавшиеся выше: «Тот, ктооднажды потерял то, что ты потерял, все еще нигде не стоит».

Еще раз наше исследование вернулось к дуализму между человеком и *physis* как метафизической основе нигилистической ситуации. Существует очевидное кардинальное отличие между гностическим и экзистенциальным дуализмом: гностический человек брошен в антагонистическую, антибожественную и потому античеловеческую природу, современный человек — в безразличную. При этом последний случай представляет абсолютный вакуум, по-настоящему бездонную яму. В гностическом понятии враждебность, демоничность все еще являются антропоморфическими, знакомыми даже в их чуждости, и это противоположение само дает направление существованию — отрицательное направление, разумеется, но такое, что оставляет позади поддержку отрицательной трансцендентности, для которой положительность мира является качественным двойником. Не всегда эта антагонистическая двойственность допускается безразличной природой современной науки, и из этой природы вовсе невозможно извлечь направление.

Это делает современный нигилизм бесконечно более полным и более безнадежным, чем мог быть гностический нигилизм при всем его паническом ужасе перед миром и вызывающим презрении к его законам. Эта природа, так или иначе безразличная, является настоящей бездной. И только заботы человека, в его ограниченном столкновении с ничем иным, как со смертью, при случайности и объективной бессмысленности его значения в замысле, представляются действительно беспрецедентной ситуацией.

Но само это отличие, которое вскрывает большую глубину современного нигилизма, также бросает вызов его последовательности. Гностический дуализм, фантастический, так сказать, был, по меньшей мере, последователен. Представление о демонической природе, против которой выступает самость, имеет смысл. Но что можно сказать о безразличной природе, которая в самой своей сердцевине содержит то, от

чего отличается ее собственное бытие? Фраза о заброшенности в безразличную природу — это напоминание из дуалистической метафизики, в которой использование неметафизической точки зрения не имеет права на существование. Что такое бросок без бросившего и без того предела, откуда он начался? Скорее, экзистенциалист скажет, что жизнь — сознательная, беспокоящая, познающая себя — «заброшена» *благодаря* природе. Если она слепа, тогда видение является продуктом слепоты, забота — продуктом безразличия, телеологическая природа порождается не телеологической.

Вносит ли этот парадокс сомнение в само понятие безразличной природы, эту абстракцию физической науки? Антропоморфизм настолько полно запрещался понятием природы, что даже человека стало невозможно постичь с позиций антропоморфизма, если только он не просто случайное творение этой природы. Как продукт безразличного, его бытие также должно быть безразличным. Тогда встреча с его нравственностью могла бы просто подтвердить реакцию — «Так давайте пить и пировать, ведь завтра мы умрем». Не существует позиции, заинтересованной в том, что не встречает поддержки в творческом стремлении. Но если глубинная проницательность Хайдеггера верна — то, сталкиваясь с нашей ограниченностью, мы считаем, что беспокоимся не только о том, что мы существуем, но и о том, как мы существуем, — тогда простой факт такого бытия, высшей заботы повсюду в мире, должен также определять всеобщность, которая питает этот факт, и даже больше, если «она» единственная повлекла за собой разрешение своему субъекту физически подняться в его сердцевину.

Разрыв между человеком и всеобщей реальностью является основой нигилизма. Нелогичность разрыва, то есть дуализма без метафизики, делает этот факт ни менее реальным, ни его кажущуюся альтернативу несколько более приемлемой: пристальный взгляд на изолированную самость, к бытию в качестве которой он приговаривает человека, можно захотеть изменить для монистического натурализма, который, при этом разрыве, мог бы упразднить также идею человека как человека. Междуэтой Сциллой и ее близнецом Харибдой колеблется современный ум. Открыт ли для него третий путь — тот, благодаря которому можно избежать дуалистического разрыва и который достаточно дуалистически проницательный, спасающий гуманность человека, — философия должна еще это выяснить.

ИСПРАВЛЕНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ

К с. 69, прим. 23 и с. 219: Турфанский текст, переданный после перевода С. Сэйлманна, был переведен более современно и полно У. Хеннингом. Полный отрывок тогда читается:

> *И из нечистот демонов мужского пола и из непристойности демонов женского пола она [*Аз — *«злая мать всех демонов»] сформировала это тело, и сама вошла в него. Тогда из пяти элементов Света, оружия Ормузда, она сформировала [?] благую Душу и заковала ее в тело. Она сделала ее как будто слепой и глухой, бессознательной и смущенной, так что вначале та не знала своего происхождения и родства.*
>
> Henning, «Geburt und Entstehung des manichäischen Urmenschen», *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.*, Phil.-hist. Kl. 1932, Göttingen, 1933, 217 ff.)

К с. 199, «Апокриф Иоанна»: последнее издание этого текста: W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen 60), Berlin, 1955.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПРИРОДА ГНОСТИЦИЗМА; ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ; ИСТОЧНИКИ

ПРИРОДА ГНОСТИЦИЗМА

Определение гностицизма как совокупности многообразных религиозно-мистических и философско-религиозных движений, характерных для Ближнего Востока и Средиземноморья I – III вв. н. э. и возникших на пересечении влияний иудаизма, эллинистического синкретизма, зороастризма и нарождающегося христианства, еще никак не говорит о его сути. Гностицизм, на наш взгляд, не сводим и к какому-нибудь из влиятельных в современной науке пониманий этого сложного явления — а именно: к трактовке его как одного из проявлений позднеантичного синкретизма, или как «сектантской периферии христианства», или как факта «массовой культуры», основанного на т. н. «вторичной мифологизации». Ограничиться перечисленными точками зрения нам не позволяет не только необычайная запутанность рассматриваемого предмета, но и наличие несомненного внутреннего, сущностного сходства у самых разных гностических течений.

Очевидно, что за гностическими концепциями стояла определенная установка сознания, которая причудливо преломлялась в пестром синкретизме первых по Рождеству Христову веков. Проясняют ее несколько архетипических схем, наблюдаемых в учениях той эпохи. Прежде всего — это убеждение в наличии внутреннего, абсолютного начала, незримо присутствующего в человеке, «небытного» и неизвестного его «эмпирическому Я», знающему всего лишь соположенное единство души и тела (внутреннего и внешнего, земли и небес, божественного и человеческого), однако открывающегося (возникающего и возрастающего) в человеческом сердце благодаря чуду откровения. Во-вторых, тождество этой «несравненной самости» человека («пневмы», «печати», «следа», «подлинного разума», «искры» и т. п.) с Подлинным Богом, столь же трансцендентным по отношению к миру, как и внутреннее начало человека — его эмпирическому «Я». Данное тождество понимается как нечто прямое и, безусловно, непосредственное, независимое от данностей тела (души) и внешнего мира. Таким образом, историческая и космологическая стороны традиционного (до-гностического) сознания теряют значимость, ибо история (в том виде, в каком историческая длительность воспринималась античной культурой) и Космос превращаются в нечто внешнее и несущественное для высшего тождества. Однако, вместе с тем, возникает вопрос об объяснении различия внешнего-внутреннего, то есть об объяснении существования отчужденного от Божества мира, с одной стороны, а с другой — причин «сна забвения», в котором пребывало до момента откровения абсолютное в человеке. В известной «Выдержке из Феодота» этот вопрос принимает экзистенциальную форму переживания вброшенности и заботы о своей судьбе.

Решает данную проблему гностически ориентированное сознание, опять же, исходя из начального тождества: миросозидание есть, одновременно, начало «сна забвения», и наоборот. Поскольку миросозидание является центральным событием для гностического осмысления вброшенности, основной формой откровения становится космогония (тесно переплетающаяся с молитвой гностического пророка в восхождении к Божеству, как бы повторяющему космогоническое событие).

Собственно созданию чувственного Космоса предшествует возникновение т. н. «Плеромы», Полноты бытия —

знания особого, подлинного мира, являющегося самопознанием трансцендентного Божества. Плерома обычно «составлена» из индивидуальных существ («эонов»), которые олицетворяют собой предикаты (имена) Бога, являясь своеобразным воплощением апофатической процедуры, то есть процедуры такого славословия Божества, когда оно утверждается в качестве превосходящего любое имя (предикат). Поэтому существа-эоны «ниже» своего Отца, но, в то же время как его Имена составляют абсолютное самопознание (собственно «гносис») Божества и высшую бытийную реальность.

Создание Плеромы, которая в различных гностических учениях может изображаться и как «выхождение», и как «вызывание», и как «эманация», и как «творение», имеет своим результатом самовольство низших эонов («чинов», «ангелов» или т. п.), оборачивающееся появлением чувственно-телесного Космоса, отчуждения, «сна забвения» и зла. Мы видим, что в вопросе о происхождении зла гностики придерживаются не концепции дуального сосуществования Благого и Злого Абсолютов, а монодуалистической схемы. Монодуализм — это представление о том, что второе, низшее, начало «попускается» к существованию Первым, высшим. Оно (второе) порождено, но обладает самобытностью, собственной волей и ответственностью, а потому способно отпасть от Первого. Отметим, что не только гносисное, но и позднеантичное сознание в целом четко ощущает ущербность, которую вносило бы в творческую потенцию Первого несовершенство, несвобода воли Второго. Порождение не есть самопродолжение — поэтому Второе способно к оппозиции своему Отцу (что не умаляет совершенства Родителя, делая, наоборот, его еще более полным).

Отпадение, согласно гностическим представлениям, вызвано неполнотой знания. Так, София — в школе Валентина — последний из эонов, онтологически удаленный от Отца; в учении Симона Мага впадают в грех низшие «Силы», вообще не знающие о создателе; в концепции Василида Великий Архонт и Архонт Гебдомады существуют в мире, отделенном от «Небытийного Отца» Святым Духом и т. д. Однако незнание (а-нозия как фундаментальная характеристика мира, противолежащего Плероме) не является исчерпывающей причиной отпадения, ибо оно имеет обратной стороной стремление к самоутверждению, к охвату всего сущего своим властным могуществом.

Самоутверждение ведет к появлению неполноты: согрешивший удаляется от Плером, места, где он реализует свое самоволие далеко от Отца. Это место в гностицизме трактуется как хаотическая материя («влажная природа», «туманная бездна»), причем на вопрос о том, сосуществовала ли последняя изначально Богу или же явилась негативным результатом греховного самовольства (стала «тенью» от деяния отпавших сил, воплощением их низких эмоций — ужаса, вожделения, гнева), гностики дают неопределенные ответы.

Материя, оформленная отпавшим порождением Отца, становится чувственным Космосом, то есть бытием, где все разделено условиями пространства и времени, где нет симфонической (соборной) целостности Плеромы, где все отношения имеют внешний, отчужденный характер. Причина этого лежит в том, что деятельность Демиурга чувственного Космоса является дублированием, пародированием творческого акта Отца. Для последнего нет материи как внешнего условия творения, Демиург же изначально ограничен вторичностью своей деятельности, наличием материи и отсутствием внутренней полноты воли (она неспокойна, побуждаемая гордыней, самомнением, незнанием, она оказывается несвободной).

Однако даже в низшем, отпавшем бытии содержится высшее начало. Оно пленено материальным миром — как оказался пленен Демиург своей гордыней. Переживание этой греховной падшести, разорванности, самоотчужденности, утери свободы составляет один из центральных моментов потрясения, о котором сообщают все гностические авторы, уверенные, что они получили откровение. Судьба человека связана с событием космосозидания, он носитель ответственности и свидетель «падения». Падение и предопределяет небытность внутреннего начала в человеке для его эмпирического, привязанного к чувственно-телесному «Я».

Впрочем, возникновение человеческого существа — процесс в гностических космогониях сложный и неоднозначный. Обычно он является манифестацией сил, составляющих Плерому, перед властителями чувственного Космоса. Причиной этих манифестаций является стремление высших сфер победить зло, спасти ниспавшие световые потенции, «восполнив» неполноту. Небесный человек — одна из таких манифестаций. По его образу (световому, букв. видимому) властители чувственного мира создают телесного

человека. Соединением того и другого является человеческий род. Причем противоборствующие стороны рассматривают его как орудие борьбы с противником. Оба усилия — спасительное Благо и сопротивляющееся зло — соприсутствуют в человеческом существе, создавая неповторимую архитектуру его самосознания и судьбы. Однако в подавляющем большинстве людей телесно-эмпирическое превалирует над «небесным». Отсюда возникает вопрос о том, каким образом может быть инициирована небытновнутренняя потенция. Единственное орудие для инициации — Откровение, считают гностики. Все существование низшего, чувственного Космоса наполнено благодатной деятельностью Плеромы, открывающей человеку глаза на его фундаментальное тождество с Абсолютом. Являясь «соблазном и безумием» для эмпирического человека (ибо адресовано оно к запредельному последнему началу), оно вызывает мощный ответный взрыв «абсолютного Я», в одно неделимое мгновение постигающего видимость, несубстанциальность многообразного внешнего бытия, свою прямую сопричастность появлению низшего мира, а также грядущее всеобщее возвращение в единство Плеромы.

Носителями откровения у гностиков являются персонажи иудейской, эллинской, иранской, египетской традиций, заимствованные из священных книг различных культур, а также такие «абстракции», как онтологизированные составляющие человека — «Ум», «Дух» и проч. Носителями откровения могут быть и вполне исторические лица типа Христа, его семьи, апостолов, либо основателей многочисленных гностических сект. В любом случае, каждый из носителей Откровения является всего лишь ипостасью Полноты, тождества, лежащего за всякими внешними различиями. Поэтому некоторые из гностиков (Симон, Менандр) прямо именовали себя «Высочайшими Богами», подчеркивая случайность и несущественность их нынешнего состояния.

Космос и историческая длительность перестают быть естественными реальностями для человека, так же как и священные предания в их традиционном, привычном прочтении. Все это — во внешнем своем облике — плод деятельности злого (либо ошибшегося Демиурга), за всем этим необходимо увидеть пародируемую Богом «мира сего» реальность Плеромы, борьбу Откровения и косного сопротивления материальных владык, зашифрованный, скрытый смысл.

Условием спасения, в конечном итоге, является смерть. Особенно выпукло это видно в тех гностических учениях, которые используют близкий христианству язык. Для них крестная смерть Христа, оборачивающаяся абсолютной победой над смертью, — не только путь индивидуального спасения, но и образец, по которому произойдет скорая метаморфоза мира. Подавляющее большинство гностических вероучителей верили, что чувственно-телесный мир должен быть разрушен, и «это место исчезнет». Если и предполагалось существование некоего «остатка» от прежнего материального существования, сохраняющегося даже после Страшного Суда, то он понимался как бытие, уже не противостоящее Плероме (в системе Валентина, например, это — «вечное царство Христово», место пребывания «душевных существ»: после гибели «материальных» и вознесения к Отцу «пневматических»).

Эсхатологический настрой гностиков несомненен. Но столь же несомненно, что установка сознания, идущая от тождества внутреннего человека с Абсолютом, в меньшей степени интересуется Светопреставлением, чем метаморфозой индивидуального существа. Таким образом, изменения, происходящие в одном, равны изменениям во Всем. Следовательно, гносис не занят поиском действительно общезначимого языка и созданием новых традиций. И то, и другое не существенны в глазах человека, открывающего в себе бездну света и понимающего, насколько далеко от световой Полноты эмпирическое существование. Этим и вызвана множественность гностических общин, постоянное отпочкование от них все новых ячеек, отсутствие попыток сведения гностического учения к чему-то целостному, вплоть до века Мани. Впрочем, манихейство лишь генетически связано с гносисом, по сути являясь религиозным учением иного типа.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ГНОСТИЦИЗМА

В вопросе об исторических корнях гностического миросозерцания ныне едва ли можно быть оригинальным. Разрушение полисных структур, этнокультурных целостностей, происходившее в эпоху эллинизма, сопровождаемое появлением сверхэтнических, универсалистских тенденций (монархия Александра, Римская империя), вызвало целый ряд следствий в сознании того времени. Переживание свое-

го существования как бездомности (одна из основных посылок кинизма!), заброшенности (мессианские ожидания) характерно не только для позднего иудаизма, но и для всего средиземноморского Востока после походов Александра, эсхатологические настроения (даже в Риме эсхатология и мессианизм сыграли немалую роль в создании идеологемы «Века Августа»), синкретизм религиозный и культурный, сделавший весьма зыбким горизонт, в котором самоопределялось античное сознание, наконец, усталость от традиции (как священной, так и интеллектуальной) — вот совокупность наиболее общих факторов, создавших условия для возникновения и популярности гностицизма. Условия, возможности актуализируют носители сознания той эпохи, и именно в их выборе коренится достаточная причина появления гносисной установки — однако, субъективный выбор является той самой спонтанностью, что пребывает за гранью исследования. Она создает исторический процесс, но как условие всякого исторического условия она остается вне поля исторического исследования.

Что касается непосредственных историко-культурных предпосылок, то в вопросе о них исследователи не столь согласны друг с другом. Гностицизм выводили и из эллинизации христианства, и из греко-восточного симбиоза позднего эллинизма, и из синтеза иудаизма, зороастризма и эллинской философии. Мы предполагаем, что гностицизм (как и христианство) вырос преимущественно на иудейской почве, лишь в конце I – начале II веков по Рождеству Христову он впитал в себя средиземноморский синкретизм.

Наша точка зрения подтверждается следующими обстоятельствами. В эпоху Селевкидов и на заре Римской империи иудаизм все более проникается эсхатологией и апокалиптическими идеями. Как это видно на примере Кумранской общины, а также ряда восстаний первого — второго веков, ожидание конца света сопровождалось убеждением в том, что апокалиптическое сражение между «сынами света» и «сынами тьмы» происходит прямо сейчас. Это дуалистическое восприятие настоящего вызвало ожесточенность борьбы восставших с римскими карательными войсками и имело несомненное выражение в мирочувствовании. Гностицизм наследует это мирочувствование, внося в него только одно изменение — пессимизм в отношении внешних, недуховных способов наказания зла, подобных вооруженной борьбе.

Далее, гностики сохраняют ветхозаветное понимание греха как брачной измены, нарушения супружеского завета. Тема «блудницы» в симонианском гносисе, онтологическая ссора между «Матерью мира» и «Отцом мира» в «Книге вестника Баруха», измена Софии своему парному эону вполне соответствуют ветхозаветной парадигме. Плерома обычно изображается в виде совокупности «сизигий», брачных пар: каждый из эонов (или сил) имеет парного (ную) себе. Так концепция продолжает традицию аллегорического философствования александрийского иудея Филона, учившего, что идеи в Умопостигаемом Космосе составляют пары: большая с меньшей, высшая с низшей.

С иудейской почвой связывает гносис внимание к Ветхому Завету. Уже тот факт, что большинство гностических школ оценивают его как откровение от Демиурга, то есть низшего (злого) бога, свидетельствует о самоопределении по отношению к родительской традиции, происходившем весьма болезненно. Откровения гностических учителей насыщены образами, персонажами, сюжетами из Ветхого Завета. Многие из них (особенно из Книги Бытия) парадоксальным образом переосмысливаются. Получаются своего рода пародии на Ветхий Завет, выворачивающие наизнанку исходный текст ради изображения событий, имевших место «на самом деле».

Наконец, гностические секты первоначально возникали в Палестине, распространяясь отсюда по крупным городским центрам (прежде всего — в Александрию, Рим и города Малой Азии). Как сообщает церковный историк Евсевий Кесарийский, большинство жителей Самарии (одна из областей Палестины) еще во втором веке верили в Симона и были членами сект, возглавлявшихся его учениками.

Эллинское влияние на гностические учения заметно, начиная со второго века н. э., когда, вслед за Маркионом и автором псевдо-симонианского «Апофасиса Мегале», гностические вероучителя начинают пользоваться опытом эллинской филологической критики, стоических аллегорических толкований и платоно-пифагорейской метафизикой. Во втором веке гносис приобретает «ученый фундамент» — и не столько из-за теоретической обоснованности, систематизации и схематизации, сколько из-за родственного ему духа, который особенно заметен у таких платонизирующих пифагорейцев, как Евдор, Модерат, Нумений. Хотя эти авторы не писали о падении-дерзновении как «блуде»

и всемирной драме, их онтологические построения имеют монодуалистический характер (в наибольшей степени «гносисная установка» будет свойственна жившему в следующем, третьем, веке основателю неоплатонизма Плотину). Поэтому соединение иудеогностицизма и эллинской философской культуры оказалось достаточно органичным.

Отрицательное отношение к Завету Моисея, а также к этнической избранности (в отличие от избранности духовной) делает гностицизм космополитической религией. Ближневосточный религиозный синкретизм, складывавшийся еще в столетия завоеваний новоассирийских царей и усилившийся политикой эллинистических государей, впитывается гностицизмом (особенно когда речь идет о магическом и алхимическом знании). В большей степени выделяются иранский и египетский субстраты этого синкретизма. Первый — поскольку зороастрийская культура после освобождения Киром евреев из вавилонского пленения всегда была авторитетна в иудаизме. В первом-втором веках зороастризм для палестинских религий был еще более привлекателен из-за дуализма своей догматики и историософской идеи Страшного Суда, столь созвучных гносису (и иудаизму того времени). Египетская же религия оказалась авторитетна благодаря общепринятым мнениям о ее древности[293].

Что касается христианства, то гностические (или протогностические) представления предшествовали возникновению последнего. В некотором роде христианство возникало как нечто рядоположное тому пестрому конгломерату течений, что именуется нами гностицизмом. Близость идеологем последнего видна в ряде посланий ап. Павла, в «Апокалипсисе», в Евангелии от Луки. Но поскольку христианство оказалось мощным идейным течением, к тому же сумевшим недавно прошедшее (жизнь и смерть Христа, судьба апостолов) превратить в Священную историю, гностическое сознание попыталось вовлечь нарождающуюся христианскую традицию в круг своих представлений. Для большинства гностиков второго века Христос — парадигматический Спаситель, дарователь Откровения, Посредник и т. д. Христианский обряд крещения, христианские тексты — все переплавляется, пересматривается и осмысливается сквозь призму гносисной установки. В свое время Гарнак назвал Маркиона, Валентина и проч. «первыми богословами» — что совершенно верно, так как именно в их

школах, ставших для будущих ортодоксально-христианских воззрений периферийными и еретическими, происходило первоначальное осмысление христианской Священной истории. И платоно-пифагорейская традиция, и иудейское богословие, наконец, собственные идеологемы гностицизма проявились в этом осмыслении, приводя к созданию концепций Нового Завета, единосущия, домостроительства, единой воли — концепций стержневых и для христианства. Однако последнее, исходя из иной, теоцентрической установки сознания, воспринимало гностические идеи полемически, внося в них собственное содержание.

ИСТОЧНИКИ

Долгое время основную массу свидетельств о гностицизме исследователи находили в текстах христианских «ересиологов»: Иренея и Ипполита. Важную роль играли сообщения апологетов второго века (которые сами находились под влиянием «духа гносиса»), а также первых собственно христианских богословов — Климента Александрийского, Тертуллиана (писавшего, например, против Маркиона), Оригена. По тексту полемического сочинения последнего «Против Цельса» восстанавливается антихристианское сочинение автора второго века, платоника и язычника Цельса, который, воспринимая религию Христа извне, не вычленял из нее гностические секты, считая все это одним целым. Для восстановления истории гностических учений существенную роль играют и трактаты Плотина, направленные против римских гностиков третьего века — Адельфия и Аквелина, а также труды церковных историков (особенно Евсевия Кесарийского).

С середины XX столетия, благодаря археологическим находкам, наши знания о гностических учениях расширились. Открытие т. н. текстов «Кумранской общины» позволило лучше узнать состояние иудаизма в предгностический период. А раскопки близ египетского селения Наг-Хаммади дали целую «гностическую библиотеку», включающую 13 кодексов (с преимущественно гностическими трактатами).

Ниже мы приводим первоисточники, имеющиеся на русском языке, а также наиболее авторитетную исследовательскую литературу, которая также включает в себя фрагменты из гностических трактатов или сочинений «ересиологов».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О «проломе», или «бреши», см. гл. 3, *Прим. пер.*

[2] «Гностицизм и современный нигилизм», Social Research 19 (1952), pp. 430 – 452. Расширенная немецкая версия, «Gnosis und moderner Nihilismus», появилась в *Kerygma und Dogma* 6 (1960), pp. 151 – 171.

[3] ЮНЕСКО при содействии Объединенных Арабских Эмиратов планирует опубликовать фотографические пластинки. Для англоязычного мира разработана Программа Коптской гностической библиотеки, составленная Институтом античности и христианства Клермонского университетского центра, что служит, под руководством Джеймса М. Робинсона, координирующим центром исследований и публикаций. Эта программа готовится выйти на английском языке в издательстве «Брилл» в Лейдене.

[4] «Царь» — буквальное значение имени Малх.

[5] «Одетый в пурпур» — аллюзия как на первоначальное имя Малха, так и на основное производство, которым славился его родной город, — крашение в пурпур тканей.

[6] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I and II, 1, *passim*; см. особенно вступление к тому I и гл. 4 том II, 1.

[*] *Homilies* (англ.) — проповеди. — *Прим. пер.*

[*] *Alien* (англ.) — чуждый, несвойственный; в сочетании *Alien Man* переводится как «Чужой человек». — *Прим. пер.*

[7] Мандейские цитаты базируются на немецком переводе M. Lidzbarski, «G» обозначает *Ginza: Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925, «J» — *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915. Цифры после буквы обозначают страницы этих публикаций.

[8] В единственном числе «эон» может просто означать «мир», и как «сей эон» в иудаистской и христианской мысли противопоставлен «эону грядущему»: здесь моделью, возможно, было еврейское слово

olam (арам. *alma*), первоначальное значение которого «вечность» впоследствии включается в «мир». Мандейское множественное число слова *almaya* может означать «миры» и «бытия», последнее в личном (сверхчеловеческом) значении. Персонификация соединяется с новозаветным концептом «эона сего» в выражениях типа «бог [или «правитель»] эона сего».

[9] Эти слова говорятся Спасителем; но как близка эта ситуация той, где о жизни, вообще изгнанной из мира, т. е. мира тех, кто спасен, говорится словами, которыми его извещают о его миссии: «Иди, иди, сын наш и наше подобие... Туда, где мучительное страдание ожидает тебя в тех мирах тьмы. Поколение за поколением оставляю тебя там, пока мы не забудем тебя. Твоя форма останется там, пока мы не отслужим тебе обедню по смерти» (G 152 f.).

[10] См. глоссарий в конце главы 3.

[11] См. глоссарий, с. 110.

[12] «Вступать в борьбу» — формула для «умереть».

[13] См. глоссарий, с. 110.

[14] Царь первичной тьмы даже на предкосмической стадии называется «Царем этого мира» и «этих эонов», хотя, согласно системе, «мир» происходит только от смешения этих двух принципов. В мандейской параллели учению Мани об истоках, предложение из которого мы цитировали выше, читаем: «Два царя существовали там, две природы были созданы: один царь этого мира и один царь за пределами миров. Царь этих эонов одевает меч и корону тьмы...» (J 55). Говоря логически, это — непоследовательно; но символически это более истинно гностическое, чем абстракция Мани, так как принцип «тьмы» здесь с самого начала *определяется* как принцип «мира», из которого гностический опыт впервые его постиг. «Мир» детерминирован тьмой, а «тьма» — исключительно миром.

[15] См. глоссарий, с. 110.

[16] Из фрагмента гностического Евангелия от Евы, сохраненного Епифанием (*Haer*. 26. 3).

[17] Ibid., 26. 10.

[18] Ibid., 26. 13; отрывок цитируется полностью ниже, с.

[19] См. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, pp. 175 – 223.

[20] См. глоссарий, с. 110.

[21] Эль Хатиби из харранитов: продолжение данного текста см. ниже, прим. 15.

[22] Тюрьма, шар и цепи, узы и оковы — частые символы тела.

[23] См. глоссарий, с. 110.

[24] Раскаяние создателя также встречается в христианском гностицизме. В *Книге Баруха* мы даже видим его умоляющим — безуспешно — высшего Бога: «Господи, позволь мне разрушить мир, который я сотворил для моего духа [*пневмы*], закованного в человеческие существования, и я буду свободен с этого времени» (Hippol. V. 26. 17).

[25] *Geworfenheit* см. в его *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pp. 175 ff. Сравнение гностических и экзистенциальных взглядов предпринято ниже в эпилоге, с. 334.

[26] См. глоссарий, с. 110.

[27] Т. е. по поводу телесной смерти? Три предложения, приведенные здесь, составляют не вызывающую сомнений большую часть всего текста.

[28] Произошло преступное падение.

[29] См. также параллельное описание в Турфанском фрагменте: «[Ахриман] взял в плен чистую Душу и заковал ее в грязь. Так как он сделал ее слепой и смертной, она не осознавала и была сбита с толку, так что [вначале] она не знала своего истинного происхождения» (Salemann, *Bull. Acad. Impér. Des Sciences St-Petersburg*, 1912). [См. с. 340, «Исправления и дополнения».]

[30] Возможно, творение Филона Иудейского, которое получило широкое применение в мистической литературе: ср. Hans Lewy, *Sobria ebrietas* (*Beihefte zur ZNW* 9, Giessen, 1929).

[31] Руха — буквально означает «дух». Искажение этого термина, означающее высшую персонификацию зла, представляет собой интересный эпизод в истории религии, все более парадоксальный при взгляде на тот факт, что полное название этого антибожественного образа — Руха д'Кудша (d'Qudsha), т. е. «Святой Дух». Но самый этот парадокс указывает на причину: жестокая враждебность христианского вероучения, чей Основатель, согласно мандейской традиции, украл и исказил миссию своего учителя, Иоанна Крестителя. Но амбивалентность образа «Святого Духа», понимаемого как женственный, является примечательной также и в христианском гностицизме, как мы увидим, когда будем разбирать доктрину Софии.

[32] См. глоссарий, с. 110.

[33] «Зовущий (выкликающий) зов» — название манихейского проповедника; в Исламе слово «зов» обозначает миссию, «зовущий (выкликающий)» — проповедника.

[34] Это представление, подобное целому «имени» — и «книге» — мистицизма, очень заметное в Евангелии Истины, указывает на определенные иудаистские спекуляции как на возможный источник; но этот мотив может быть широко распространен в восточной мысли — см. мандейский псалом, цитируемый на с. 94, строка «кто называет мое имя, тому я отзываюсь».

[35] Следует добавить, что в Евангелии Истины однажды высказанное страдание Христа действительно выдает эмоциональный накал и смысл мистерии («О! великое, высшее Учение»), что предполагает религиозную значимость, далеко превосходящую то, что обычно называется христианским гностицизмом, включающим наиболее известную валентинианскую литературу.

[36] Здесь — их.

[37] Чтобы объяснить последнее предложение: Мать Жизни сотворила Первого Человека, чей «Ответ» теперь воспринимается как выражение его пробужденной истинной Самости. Живой Дух со своей стороны посылает «Зов» как вестника. Оба теперь надели облачения, подобные одеждам тех, от кого они произошли, т. е. они вновь воссоединились со своими истоками. Как отмечалось прежде, персонификация «Зова» и «Ответа» — особенность манихейской мысли (Джексон передает это как «Апеллянт» и «Респондент»). Итак, точно так же, как в отрывке, процитированном из Теодора бар Конаи, фрагмент гимна М 33 из Турфана рассказывает, как первый Отец оставил «Дух» (здесь равно Первому Человеку) врагам, Мать Жизни ходатайствовала перед ним за своего плененного Сына, бог Хроштаг (Chroshtag) («Зов») был послан к нему,

освобожденный Бог — «Ответ» поднялся, и Мать провела Сына домой. (Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, p. 8).

[38] По переводу Андреаса в Reitzenstein, Hellenistiche Mysterienreligionen, 3rd ed., 1927, p. 58; также в его *Das Iranische Erlösungsmysterium*, p. 3. Ср. Jackson, p. 257: «От Света и Богов пришел я и стал для них чужеземцем; враги ополчились на меня, и из-за них я прилепился к смерти» (M 7). Ср. там же, p. 256: «Я стал чужеземцем (чужим) Большому Величию».

[39] *Das Iranische Erlösungsmysterium*, pp. 11 ff.

[40] Идентично G 387 f. и J 225 f. Здесь все еще сохраняется скрытое сравнение с вымышленной ситуацией зова. В G 16 – 27 мы видим двенадцать страниц увещеваний, предваряемых несколько большим, нежели формулой: «Меня, безупречного вестника, Господь мой призвал и обременил, сказав: Иди, и воззови к Адаму и ко всем его племенам, и научи их о каждой вещи, о высшем Царе Света... и о вечных мирах света. Скажи ему, что его сердце можно просветить... Научи познанию Адама, Еву, его жену, и все их племя. Расскажи им...», и затем следует собрание самых разнообразных увещеваний, предупреждений и призывов, удерживаемых вместе их акосмической направленностью: вот несколько примеров: «[95] Люби не золото, и не серебро, и не владение этим миром. Этот мир погибает и уходит... [103] С истиной и верой, и целомудренной речью на губах выкупишь ты душу из тьмы в свет, из ошибки в истину, из неверия в веру в твоего Господа. Тот, кто выкупает душу, дорог моим поколениям и мирам. [134] Когда кто-то приходит из тела, не рыдай и не подымай плач по нему... [135] Иди, бедный, несчастный и преследуемый, поплачь по себе; сколь долго ты в мире, столь возросли грехи твои. [155] Мой избранник, вложи веру в не мир, где ты живешь, это не для тебя. Вложи свою веру в прекрасные дела, что ты совершаешь. [163] Превозноси не Семь и Двенадцать, правителей мира ... они сбили с пути племя душ, что переместились сюда из дома жизни». Собрание заканчивается словами: «Это первое учение, что получил Адам, глава живущего племени». (Цифры в скобках показывают параграфы в издании Lidzbarski.)

[41] Ср. *C. H.* VII. 1 f.: «Куда вы несетесь, вы, о опьяненные люди, которые выпили до дна неразбавленного вина [букв. «слова»] невежества... остановитесь, и очнитесь, и посмотрите глазами сердца... Ищите проводника, который приведет вас за руку к вратам познания, где сияющий свет, очищенный от тьмы, где нет опьяненных, но все трезвы, и обратите ваши сердца, чтобы увидеть Того, кто должен быть увиден».

[42] Или Иисуса или Адама, но скорее первого, см. ниже, стр. 228 ff., учение *Jesus patibilis*.

[43] Ср. полную версию этой формулы Валентина в *Exs. Theod.* 78. 2: см. выше, с. 61.

[44] Перевод слова «*Эдем*».

[45] Извращенная имитация подлинного божественного Духа.

[46] От Света.

* Ophis — змея. — *Прим. пер.*

[47] Nahas — (нехаш — иврит) — земей. — *Прим. ред.*

[48] ξύλον как перевод древнеевр. ēts *(эц)* — «дерево» и материал

из него, «древесина»: так что фраза также может означать «повешенный на дереве»; ср. Деяния 10:39; Вт.21:22.

[49] «Философ» здесь означает того, кто в гностической терминологии обычно назывался «пневматиком»; через такое использование это слово стало термином для обозначения истинного алхимика, у которого есть мистическая сила для трансформации основных элементов в благородные — «философский камень».

* Для студентов, изучающих религию, все это, по причине данного заимствования, представляется кладезем древних и отчасти давно окаменевших материалов; но новый контекст напитывает этот материал новыми значениями, часто сильно отличающимися от первоначальных.

[50] Он предваряет то, что он называет «наиболее совершенным типом среди людей в этой области», такими словами: «Есть многие, кто пророчат легчайшее оправдание в некоторых обыденных случаях и внутри, и снаружи храма; и есть некоторые, кто бродит вокруг нищих и скитается по городам и военным лагерям; и они перемещаются, как бы давая некие пророческие высказывания. Это ординарный и общий обычай для каждого, кто говорит...», далее следует речь, которую мы цитируем.

[51] Цельс продолжает: «Размахивая этими угрозами, они затем продолжают добавлять непостижимые, бессвязные и чрезвычайно невразумительные высказывания, значения которых ни один разумный человек открыть не может; для них они бессмысленны и бессодержательны, но дают шанс любому дураку или чародею придать этим словам тот смысл, который ему хочется». (Origen, *Contra Celsum* VII. 9, tr. Chadwick, pp. 402 – 3).

[52] Когда кто-то из современных авторов пытался объяснить присутствие блудницы клеветой или неточностями у ранних христианских писателей, они таким образом несправедливо отнимали от учения Симона неотъемлемую и примечательную особенность (G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, p. 69).

[53] Ближе всего к этому описанию первого этапа божественного самоумножения подходят некоторые мандейские рукописи, из греческой области, Апокриф Иоанна (сохранившийся в коптском переводе). «Он «осмысляет» собственное подобие, когда Он видит его в чистой воде Света, окружающей Его. Из величия Света она поставила себя перед Ним: это Сила-прежде-всех-век, которая стала явной; это совершенная Предусмотрительность Всего, Свет, который образ Света, подобного Невидимому... Она — первая Эннойя, Его подобие» (Апокриф Иоанна, 27. 1 ff., Till).

[54] Резюме из Hippol., VI. 18. В оригинале отчет намного длиннее и намного запутаннее, и он подходит к тщательно разработанной физической теории вселенной. Великое Толкование определенно не принадлежит самому Симону и, возможно, Ипполит даже ошибался в приписывании его секте симониан в общем. Действительно, связующим звеном с симонианской доктриной, встречающимся повсюду, является женственная «Мысль» Бога, которая здесь, однако, не подвергается презрению, как в рассказе о Елене. Если я тем не менее отнес эту открытую спекуляцию Великого Толкования к отчету о «Симоне», то это было сделано потому, что типичный пример гностической полумифичской игры с высоко абстрактными понятиями

нужно было где-то представить, и приписывание Ипполита, правильное или нет, является оправданием для того, чтобы сделать это здесь.

[55] Воспоминание о мифе, описывающем рождение Афины Паллады из головы Зевса.

[56] Iren. I. 23. 2, с некоторыми включениями из параллельных отчетов *Гомилий* (II. 25), Ипполита (VI. 19) и Тертуллиана (*De animo* Ch. 34).

[57] Слово «похотливый» обычно используется в гностических текстах в связи с «Софией-Пруникос», о которой мы скажем несколько больше, когда обратимся к валентинианской спекуляции.

[58] Некоторые греческие мифологические спекуляции предполагают связь Елены Гомера с луной, на что указывает либо подобие Helenē и Selēnē, либо ее судьба (похищение и возвращение), интерпретируемая как природный миф, либо сравнение у Гомера ее внешности с внешностью Артемиды. Один из рассказов гласит, что яйцо, которое нашла Леда, упало с луны; и поздний комментатор Гомера Евстафий (XII в. н. э.) отметил, что существуют некоторые, которые говорят, что Елена упала на землю с луны и что она была взята обратно, когда воля Зевса была исполнена. Когда и кем это было сказано, Евстафий не утверждает; и он также не говорит (или не предполагает), что в этой форме мифа Елена служила символом *анимы*. Потому недопустимо извлекать из его утверждения, что «уже в античности Елену определяли как образ падшей Души», как делает G. Quispel в объяснении симонианского учения (*Gnosisals Weltreligion*, pp. 64 f.). Даже если допустить, что данная точка зрения будет доказана, этого будет недостаточно, чтобы объяснить суть присутствия исторической земной спутницы Симона, как недостаточно ранних мифов о смерти и воскресении богов для объяснения воскресения Христа.

[59] Эту идею также можно найти повсюду в гностической литературе, напр., у Василида.

[60] Однако согласно по меньшей мере одному источнику, эта попытка восхождения означала конец и завершение его земной миссии и предварялась следующими словами: «Завтра я покину вас, нечестивых и грешных, и воссоединюсь с Богом, сила которого — во мне, даже если я слаб. Несмотря на то, что вы падшие, смотрите: я — Тот-который-стоит. И я поднимусь к Отцу и скажу ему: и меня, твоего Сына Стоящего, они хотели вынудить упасть, но я не имел дел с ними и вернулся к себе» (Actis Vercellensis 31). Петру затем действительно удалось молитвой «вынудить его упасть» из воздуха, что и привело его карьеру к концу.

[61] Ср. E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge University Press, 1948; *The fortunes of faust*, Cambridge University Press, 1952.

* Nad'veté — фр. наивность. — *Прим. пер.*

[62] Предполагается, что она была сочинена, когда он находился там в заточении.

[63] Мы уже встречались с этим символом в мандейской литературе (см. выше, с.), где в отличие от данного текста напутствия предназначены для возвращения душ, но с этой целью привнесены чужим человеком и в его собственное путешествие: это надмирные духовные указания, гносис, который он сообщает верующим. Подобное символическое значение предполагается, возможно, у слова «груз» из божественной сокровищницы, отмеченного в следующем предложении.

[64] Груз, как описывается в выпущенном отрывке, состоит из *пяти* драгоценных субстанций, которые отчетливо связывают «Царевича» этого повествования с Первым Человеком манихейской спекуляции: см. ниже, с. 216.

[65] Символику одеяния см. выше, с. 72.

[66] Стадии обратного путешествия соответствуют стадиям спуска.

[67] Мы опускаем обширное описание этих одежд.

[68] В *Acta Thomae* (para. 32) эти и другие обольщающие действия приписываются *сыну* изначального змея, из речи которого мы цитировали описание его прародителя.

[69] Об этом мы услышим позже в учении о восхождении *Поймандра.*

[70] Авеста — канон зороастрийских сочинений, отредактированных в Сассанианский период.

[71] Ср. оборотную сторону этой идеи в *Портрете Дориана Грея.*

[72] См. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen,* 3rd ed., 1927, p. 409.

[73] Мандеи, между прочим, иногда связывают выражение «спрятанный Адам» с термином «Мана», когда используют его по отношению к человеку.

[74] Авторизированная версия перевода *psychikos* — «естественный».

[75] Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium,* pp. 22 ff.

[76] Ср., напр., пространную аллегорию «Святой Церкви» в манихейской *Кифалая* (p. 204), которую можно обобщить следующим образом: дождевая капля падает сверху в море и создает из устричной раковины жемчужину; искатель жемчуга спускается в глубины моря, чтобы принести эту жемчужину; искатель жемчуга отдает ее купцам, а купцы отдают ее царю. В аллегории затем уравниваются: дождевая капля — с добычей, что похищается в начале, т. е. с живой Душой; раковина — с телесной оболочкой разума, в которой Душа созревает и лежит как жемчужина; ловец жемчуга — с апостолами; купцы — с просветленными на небесах (солнцем и луной как посредниками спасения в манихейском мифе); царь и вельможи — с Эонами Величия. Ср. Матфей 13:45 f. Мандейский пример можно дополнить: «Сокровища этого мира собрались и сказали: «Кто унес жемчужину, освещавшую этот бренный дом? В доме, ею покинутом, ломаются и рушатся стены» (G 517): «дом» может быть телом, но, более вероятно, миром, в котором «жемчужина» является общей душой или суммой всех душ (чье устранение, согласно Мани, приводит к гибели мира), и это также является значением Жемчужины и в нашей поэме.

[77] Эта интерпретация применяется многими христианскими гностиками к страстям Христовым, так называемый Докетизм.

[78] Версия этого рода даже отмечается как вариант манихейского учения, которое по подавляющему большинству источников является классическим воплощением иранского типа, описывающего царство Тьмы как первого агрессора и историю мира как продолжительную битву между двумя принципами (см. Jonas, Gnosis, I, p. 301).

[79] Разделяемую Маркионом и валентинианами.

[80] Сатурнин пошел дальше, говоря, что пророки говорили отчасти от создателей мира, отчасти — от Сатаны.

[81] Иао, Саваоф, Адонайос, Элохим: реже также Эсалдиос — Эль-Шаддай.

[82] Напр., Иалдаваоф-Саваоф «гностиков» у Епифания получает

точно такой же выговор от своей матери Варбело (так в этой системе называется София), как Иалдаваоф орфитов у Иринея (Epiph., *Haer*. XXVI. 2. 3f.). Василид вносит поправку в менее грубой форме просвещения из «Евангелия Сына», которая дает более удовлетворительный ответ, чем обычно приписывается Демиургу: «и Архонт учил, что он не вселенский Бог, но порожден и получил от него сокровище невыразимого и безымянного «Не-Существования» [парадоксальное имя, данное Василидом Первопричине] и Сыновства; и он повернул и испугался, осознав, в каком невежестве он находился... и он признал грех, который он совершил в возвеличивании себя» (Hippol. VII. 26. 1 – 3). Ср. выше с. 352, прим. 24 по «раскаянию творца».

[83] Уже «Барух» Юстина противопоставляет демиургического *Элохима* высшему *Благу*, но в женственном *Эдеме* проявляется третий и все еще низший принцип, который является причиной зла, хотя и не сетует на зло в себе.

[84] Главной библейской поддержкой учению о Непознанном Отце, как открытом Христу первому и единственному, служит Матф. 11:25 – 27= Лука 10:21 – 22. В своем общем отчете по валентинианам Ириней говорит: «Как краеугольный камень своего тезиса они приводят следующий отрывок: «Я благодарю тебя, Отец, Господь неба и земли, что ты скрыл эти вещи от мудрых и благоразумных и открыл их простакам... никто не знает Отца, кроме Сына, ни Сына, кроме Отца, и того, кому Сын откроет [это]» [так цитируется в легком отклонении от текста Нового Завета]. Этими словами, говорят они, он открыто учил, что «Отец Истины» вновь изобретен теми, кто никогда не знал никого прежде его [Христа] появления; и они хотят понять, что творец и создатель мира всегда известен всем: эти слова, таким образом, — говорят они, — Господь говорил о Непознаваемом для всего Отце, которого они провозглашают» (Adv. Haer. I. 20. 3).

[85] Наиболее обширным источником является работа Тертуллиана в пяти частях — *Adversus Marcionen*. Из обширной полемики Оригена, другого великого критика Маркиона третьего века, сохранились только фрагменты. Все остальные ересиологи, начиная с первого из них, Юстина Мученика (второй век), обращались к Маркиону или его последователям, и полемика продолжалась до пятого века, когда на Востоке все еще существовали последователи Маркиона и пережитки церкви, основанной Маркионом. В нашем резюме по учению Маркиона мы только от случая к случаю будем указывать на определенный источник.

[86] Маркион принимает концепцию Книги Бытия о творении человека, за тем исключением, что Благой Бог к этому вовсе не причастен.

[87] Адольф ван Гарнак, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 31, n. 1. Книга Гарнака является классической, самой лучшей монографией по любой отдельно взятой ветви гностицизма.

[88] Всему этому у Маркиона есть оригинальное, в чем-то шутливое объяснение данного факта тем, что в противоположность Каину, Содомитам и им подобным Авель, патриархи, все простые люди и пророки библейской традиции не были спасены, когда Христос

спустился в ад: зная из долгого опыта, что их Богу нравилось искушать их, в этот раз они тоже ожидали искушения и потому не поверили в христово евангелие (Iren. I. 27. 3).

[89] Обычно Маркион определяет характер мирового бога после характера мира, «сотворенное должно быть подобно творцу» (Hippol. *Refut*. X. 19. 2); его мудрость соответствует «мудрости мира» в уничижительном смысле трансцендентной религии. В толковании определенных отрывков у Св. Павла Маркион просто идентифицирует творца с миром, считая, что сказанное о последнем применимо к первому; и, по его мнению, он наконец погибает с миром из-за некоего рода саморазрушения, которое показывает, что в конечном счете он является не истинным богом, но ничем иным, как духом этого мира.

[90] Используется как презренный символ творения (или как отсылка к одной из египетских язв?)

[91] Это в данном случае предоставляет убедительное доказательство, в отличие от мнения Гарнака, зависимости Маркиона от предыдущих гностических спекуляций: данный аргумент обретает настоящий смысл только там, где души являются утерянными частями божества, возвращаемыми обратно, — в этом случае размножение продлевает божественный плен и дальнейшее распространение затрудняет работу по спасению как работу по воссоединению.

[92] Не менее антивалентинианское, разумеется, чем антимаркионитское.

[93] «Начав с одной части» или «... часть за частью», т. е. постепенно (?).

[94] Т. е. «в моем собственном разуме» как идентичном абсолютному Разуму.

[95] Или, возможно, «неопределенный принцип, предшествующий началу»?

* Слово element (англ.) в дальнейшем в зависимости от контекста переводится либо как «стихия», либо как «элемент». — *Прим. пер.*

[96] Boulē — слово женского рода.

[97] «Без *логоса*», так как Логос (Слово) отделен от них: *логос*, означающий «слово» и «причина», — толкование, не полностью очевидное в английском переводе.

[98] Или: «своего собственного надела».

[99] Или: «полностью постигнуть».

[100] Я остановлюсь на астрологическом и динамическом значении термина. Самые последние интерпретаторы принимают здесь *harmonia* в конкретном смысле, которую она имеет на языке плотников: «соединение», «пригонка»; так, *Нок* предлагает перевод «составной каркас», *Фестюжье* переводит «*armature des sphères*». Для этих прекрасных ученых, использующих экспериментальный перевод как наиболее удобный, представляется определенным, что данное слово на всем протяжении нашего трактата обозначает специфическую *материальную* структуру, но как я его понимаю, оно представляет общую сущность системы *власти*, а именно, закон взаимосвязанных движений макрокосма, представленный семью планетами (последние, однако, рассматриваются главным образом в их «психологическом» аспекте, и в качестве последовательности

восхождения души это проясняется). По этой причине я против новейших интерпретаций, я указываю только две: одна предлагает фразу «[Человек], имеющий в себе природу гармонии Семи» (16), которая имеет смысл только в связи с *абстрактным* значением, впервые данным «гармонии» пифагорейцами; и ее дополнительная поддержка при близкой взаимосвязи, в которую наш текст постоянно (15; 19) ставит «гармонию» и «гемармен» (судьбу). Короче говоря, *harmonia* символизирует общность сил (Правителей), обозначая их объединенную характеристику (форму их коллективного правления), а не просто разделяющий барьер или любую другую более сложную сущность этого рода, подобную строительным лесам. В данном случае сферическая система приняла форму огня, которой сложно хорошо гармонировать с каркасом.

101 В тексте слово *ēthos* = «характер», которое в своем значении нравственного характера как-то сталкивается с целой последовательностью, 25 – 26, а также с другими утверждениями в 24.

102 Так, в мандейской истории творения в третьей книге Правой Гинзы мы читаем, что от первого Великого Маны произошла Жизнь: «и просила за себя; и на эту просьбу явился сотворенный Утра, которого Жизнь назвала Второй Жизнью... Эта Вторая Жизнь затем сотворила Утр, создала ш'кина... Три Утры пошли дальше, они обратили требование к Второй Жизни; они *просили разрешения создать ш'кина для себя.* [Вторая] Жизнь разрешила это... Тогда они сказали ей: «Дай нам от величия твоего и от света твоего, и мы пойдем дальше и спустимся в потоки вод. Мы призовем твою ш'кина, создадим твой мир, и мир будет наш и твой». Это понравилось [Второй Жизни], и она сказала: «Я разрешила бы это им, но Великому [Мана] это не понравится, и [Первая] Жизнь не одобрит этого». Это противоречило планам Утр, и Великий Мана создал Манда д'Хайе, который в этой системе наиболее близко соответствует Первому Человеку, и поручил ему: «Ты возвышаешься над Утрами и смотри, что они замышляют и что они намереваются делать, они, которые сказали, что сотворят мир»; и позже «Ты видел, Манда д'Хайе, что Утры делают и что они замышляют это и то. Ты видел, что они покинули Дом Жизни и обратили свои взоры к месту Тьмы... Кто наведет порядок среди них, кто избавит их от неудач и ошибок... что они принесут себе? Кто заставит их услышать зов Великой [Жизни]?» В последовательности этого очень плохо созданного трактата отдельная демиургическая фигура становится исполнителем космогонического плана Утр — Птахил-Утры, который от своего отца (одного из Утр, здесь называемого Б'хаг Зива, а обычно Абатур) получает приказ: «Иди, спустись в место без ш'кина и без миров. Сотвори и сделай свой мир подобным сынам Блаженства, которых ты видел» [здесь мы видим мотив подражания идеальному миру, широко распространенный в гностической спекуляции и также проявляющийся в *Поймандре* — возможно, но не обязательно искаженная реминесценция на платонического Демиурга]. Птахил-Утра пошел и спустился под ш'кина к месту, где не было мира. Он вошел в отвратительную слизь, он вошел в мутную воду ... и живой огонь в нем изменился» (G 65 ff. 97 f.).

103 О позитивном значении даров планет см. сочинения Макробия: *Insomn. Scrip.* I. 12, Servius *In Aen.* XI. 51, и в самом *Corpus Hermeticum* — *Korē Kosmou.*

104 Там, где это происходит, она имеет значение психического элемента, согласно использованию данного термина у стоиков.

105 Уже Платон использует следующее, говоря о настоящем положении души в связи с ее истинной природой: «Пока что мы верно говорили о душе — о том, какой она оказывается в настоящее время; однако мы рассматривали лишь нынешнее ее состояние, подобно тому как при виде морского божества Главка трудно разглядеть его древнюю природу, потому что части его тела либо отломились, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок он еще оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он был по своей природе. Но мы должны скорее обратить внимание на ее любовь к мудрости [*philosophia*]. Надо посмотреть, каких предметов она касается, какого общения она ищет, коль скоро она сродни божественному, бессмертному и вечно сущему, и какой она стала бы, если бы, всецело следуя подобному началу, вынырнула бы в этом своем порыве из омута, в котором теперь обретается, и стряхнула бы с себя те камешки и ракушки, которые к ней прилипли. Так как она вкушает земное, то от этих праздничных пиршеств, в которых, как говорят, заключается счастье, к ней много пристало землистого, каменистого, дикого; если бы она это стряхнула, можно было бы увидеть ее подлинную природу...» («Государство» 611C–612A, пер. А. Н. Егунова.) Примечательно, как на этом, скорее, идентичном подобии Платон играет несколькими образами, которые позже стали столь серьезными в гностицизме: символика моря и чужеземных «наращений» на душе. Что касается последнего, Платон использует подобные выражения (symphyen — «обрастание»), какие Исидор поставил в заглавие своей книги. Шесть сотен лет спустя после Платона Плотин использует пассаж из «Государства» в своей собственной интересной речи о высшей и низшей душе (Enn. I. 1. 12), к которой мы будем иметь случай обратиться позже в связи с символом отраженного образа.

106 Это превосходство расширяется до всей личности гностика, в котором «дух» стал доминантой: «Гермес утверждает, что те, кто знают Бога, не только в безопасности от внезапного нападения демонов, но даже неподвластны силе судьбы» (Lactantius *Div. Inst.* II. 15. 6; ср. Arnobius *Adv. Nat.* II. 62 — «не покоряются закону судьбы»). Христианские гностики думали так же: «До крещения судьба реальна, после него предсказания астрологов не сбываются» (*Exc. Theod.* 87. 1).

107 См. выше, с. 78. Мы приводим здесь остаток отрывка. «Господь, всегда старавшийся все повернуть к лучшему, присоединил ее к Материи, в которой он увидел ее столь возлюбившей, разделив ее на множество форм. С этих пор произошли сложные творения — небеса, стихии [и т. д.: все они понимались как вместилища «Души»]. Но нерасположенный покидать Душу в ее вырождении в Материи, Бог одарил ее разумом и способностью осознания, драгоценными дарами, которые были предназначены призывать ее к высшему началу в духовном мире... Восстановить ее знание себя, указать ей, что она была чужестранцем здесь внизу... Так как Душа получила это указание через осознание и разум, так как она открыла познание себя, она возжелала духовного мира, как человек, перемещенный в чужую страну, тоскует по далекому дому.

Она убедилась, что для того, чтобы вернуться к своим изначальным условиям, она должна освободить себя от мировых оков, от чувственных желаний, от всего материального» (Chwolson, *Die Ssabier*, II, p. 493). Хотя последняя часть отрывка представляется относящейся к человеческой душе, и это действительно так, так как именно в человеке эта павшая мировая душа наделяется разумом и осознанием, ранняя часть недвусмысленно говорит о вселенской Душе, чье падение является причиной порождения мира.

108 Ср. мандейский отрывок: «Абатур (один из Утр, задумавший творение мира) пошел в тот мир [тьмы]... Он увидел свое лицо в темной воде, и его подобие и сын возник в темной воде». Этот сын — Птахил-Утра, настоящий творец этого мира (G 173). Этот пример из области, столь далекой от интеллектуальной среды, в которой Плотин встретил *своих* гностиков, показывает, насколько постоянно акт отражения проявляется в гностической литературе как произведение *alter ego* и в то же время насколько близко он связан с космогонией.

* *Internal* (англ.) — внутренний; сокровенный. — *Прим. пер.*

109 Называемая так неправильно, поскольку она является литературным произведением, а не описанием реального культового действа.

110 Пробный перевод, альтернативно: «неуязвимый символ твоего искусства» (?).

111 Несмотря на термин «окруженный», предполагающий действие извне.

112 Сравнение Boulé с Софией (через богиню Исиду) было впервые предложено Рейценштейном (Poimandres, p. 45 f.), хотя и в монистической интерпретации и поэтому с заключениями, отличными от наших. Аргументы Фестюжье против этого (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. pp. 42 ff.) не убеждают меня, особенно потому, что его альтернатива — отделение от пифагорейской спекуляции в вопросе (темной и женской) диады из мужской-женской монады — не обязательно альтернатива, но в компромиссном синкретизме полностью совместима с гипотезой о Софии. Я согласен с Фестюжье в том, что не обязательно вводить Исиду.

113 Все три существительных этого предложения относятся к космогоническому мифу.

114 «Полнота», т. е. духовный мир «Эонов» вокруг божества, выражающий его внутреннюю множественность в специфических аспектах через персонализированные фигуры. *Само слово «плерома» означает «полнота». — Прим. ред.*

115 См. Приложение II к этой главе по барбело-гностической доктрине, известной теперь через Апокриф Иоанна.

116 В недавно найденном *Евангелии Истины* в коптском переводе находится оригинальный труд самого Валентина.

117 Сокращенно GT, далее страница и строка рукописи.

118 См. F. M. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne* (Paris, 1947), где приводится более полный обзор и анализ различных ответвлений традиции.

119 Все три имени женского рода. Вопрос о том, был ли Предвечный, или Хаос, изначально один или сочетался с Тишиной, представляет значительное расхождение во мнениях у валентиниан (ср. Iren. I. 11, Hippol. VI. 29. 3).

120 Разнообразно истолковывается уже этот первый этап. Приведенная выше версия — одна из версий у Иринея. Несколько альтернативных мы встречаем у Епифания: «Так как в начале Само-Отец заключал в себе Все, что осталось неосознанным им... Эннойя в нем, которая также называется Милостью... но более справедливо Тишиной... однажды возжелала сломать внешние оковы и склонила Величие к желанию возлечь с ней. И объединившись с ним, она породила Отца Истины, который изначально правильно назывался «Человек», потому что он был подобием пресуществующего Непорожденного. После этого Тишина породила Истину как естественный союз Света с Человеком» (Epiph., *loc. cit.*). Главное отличие от предыдущей версии заключается в том, что здесь (как и у Симона) инициатива творческого процесса исходит от Эннойи, а не от Отца.

И еще одна версия: последователи Птолемея говорили, что «у Хаоса было две супруги, которых они называли также «положениями», а именно «Мыслью» и «Волей». Сначала он «замыслил» создать что-то, потом он «изъявил волю» на это. Так из взаимного смешения этих двух положений и силы произошла проекция, диада «Только-Рожденного» и «Истины»» (то же у Iren. I. 12. 1, Hippol. VI. 38. 5 f.). Существуют далекие от всех этих варианты. Ср. также сокращенный перевод GT 37.7 – 14: «Когда они [Эоны] еще были в глубине Его Разума, Слово (*logos*), которое родилось первым, заставило их появиться, соединило с Разумом (*nous*), который произнес единственное Слово в Тихой Милости и которое было названо «Мысль», потому что они были в нем до того, как оно стало явным».

Что касается термина «проекция», это буквальный латинский эквивалент греческого *probolé*, которое является постоянным термином, используемым в текстах для обозначения творческой активности, обычно переводимой как «эманация».

121 Так, у Ипполита (VI. 29. 5 ff.) существует версия, исключительная также в том, что она не включает Тишину или Эннойю и рассматривает первый принцип без женственного двойника: «Отец существовал один, непорожденный, без места, без времени, без советника и без любого другого свойства, которое можно было бы придумать... одинокий и полагающийся единственно на себя. И он был — всецелая любовь, но любовь — не любовь, если у нее нет предмета любви. Поэтому Отец один, как он и был, спроецировал и породил «Разум» и «Истину»... [и так далее]». Число эманаций здесь вначале равно двадцати восьми (Отец не включен в счет) и доходит до тридцати только после кризиса, благодаря дополнительной эманации диады Христа и Святого Духа.

122 «Глубину» Отца как истинную причину «Ошибки» ср. с GT 22. 23 ff.: «они заблудились (в своих местах), когда они получили Ошибку, из-за глубины Его, окружившего все пространства».

123 Это первая реставрация и (зарождающееся) «спасение» в духовной истории общего бытия, и она происходит внутри Плеромы, хотя, как мы увидим, она является причиной цепочки событий за ее пределами. Кризис как таковой снова по-разному описывается в различных версиях. Анатолийская школа в этом случае соглашается с версией, приведенной здесь, что четко выражено в отчете

из *Феодота*: «Эон, который возжелал осознать, что лежит за пределами знания, впал в неведение и бесформенность. Откуда она принесла Пустоту-знания, которая есть Тень Имени» (31. 3f.). Совершенно иной является глупость Софии у Ипполита VI. 30. 6, где резюмируется: Устремившись в глубину Отца, она постигла, что тогда как все порожденные Эоны рождают соединением, Отец один произвел из себя все сущее (будучи в этой версии без супруги, см. прим. 9); она захотела подражать ему в этом и также произвела из себя без супруга, но она не могла приблизиться к достижению Отца. Она потерпела неудачу и постигла, что эта сила принадлежит единственно Непорожденному, а так она управляет только порождением бесформенной сущности. В этом эффекте — существовании бесформенной сущности — сходятся все версии, и это важный факт для развития повествования, является ли ее преступной причиной самонадеянность в подражании Абсолюту, т. е. жалобы на *hybris*, как здесь, или желание узнать Его полностью, т. е. злоупотребление любовью, как в более распространенных версиях.

124 Для этих двух задач сам Валентин, по-видимому, предлагал два Предела, которые позднее слились в один образ.

125 «Это, затем, не было унижением для Него... Поскольку они были Ничто, а именно, Боль, и Забвение, и образование Лжи» (GT 17. 21 f.).

126 Отчет Ипполита вводит только в этом пункте фигуру Предела (Креста), произведенную для того, «чтобы ни один изъян не мог и близко подойти к Эонам в Плероме» (VI. 31. 6).

127 От древнеевр. *chokmah*, т. е. мудрость, такая же, как София, но в этих спекуляциях обозначающая ее падшую форму.

128 Очень знаменательно то, что первое действие за пределами Плеромы проявляется в знаке Креста, хотя последний имеет здесь значение, плохо знакомое христианам. Чтобы представить ситуацию графически, достаточно вспомнить, что Крест в то время мыслился как Т-образный. Затем в валентинианской символике горизонтальная перекладина стала Пределом между верхним и нижним миром, под которую Христос спустился, чтобы достигнуть низшей Софии, тогда как вертикальная перекладина разделяет правую и левую области нижнего мира, т. е. пневматиков и психиков, или «правую» и «левую» силу психического, или психическое и материальное.

129 Сам Валентин предлагает неоднозначную картину связи Христос-София (на этой стадии «София» всегда обозначает низшую), а анатолийская ветвь поддерживает эту форму доктрины. По их мнению, «Христос не произошел от Эонов в Плероме, но вместе с тенью был порожден согласно идее Лучшего «Матерью» (Софией), которая выпала из Плеромы. Мать, оставив позади тень и пустой пневматический элемент, породила другого сына: Демиурга, который также называется Вседержителем того, что ниже» (Iren. I. 11. 1). *Фрагменты Феодота* подтверждают эту версию как обоснованную для анатолийской ветви (23. 2; 32. 2; 39).

130 См. насмешку Иринея над тем, что «каждый из них по-разному изъясняет высокопарными фразами, откуда эмоции — элементы бытия берут свое начало» (4. 3).

131 Или: это сочетание (пристрастий) также стало субстанцией...

[132] Здесь Иоанн 1:3 «Все через Него начало быть [и т. д.] прав!».
[133] Читая πτησιν вместо πηξιν, «затвердевший, замерзший» (мое пробное изменение).
[134] О взаимосвязи огня с «неведением» и его особой позиции в «физической» системе валентиниан см. Приложение I в конце этой главы. Другая, более тонкая взаимосвязь, появляется у Иринея: материальная субстанция вытекает из трех страстей: страха, печали и смущения; физическая — из сочетания страха и поворота назад; и в рамках последнего сочетания элементов поворот назад принимается за Демиурга, а элемент страха — за все другие физические субстанции в тварях и людях. Здесь страх участвует в происхождении материальной *и* психической субстанции и таким образом является посредником между верхней и нижней точками на экстра-духовной шкале; это, однако, не заменяет «неведение» как основополагающий принцип всей шкалы. Совершенно отлична следующая взаимосвязь у Ипполита: из страха приходит психическая субстанция, из печали — физическая, из смущения — демоническая, а из поворота назад — так называемая «правая сила» психического (как противоположная «левой», которая происходит из страха), а именно, восхождение и покаяние. Демиург происходит здесь из привязанности страха и потому принадлежит полностью «левой силе» души (VI. 32. 6 f).
[135] В *Exc. Theod.* также просто «Место» (*topos*), которое в иудаистской традиции служит иносказательным обозначением Бога.
[136] Ср. «платоническое» описание у Iren. I. 5. 3 и *Exc. Theod.* 49. 1: «Демиург, действующий по своей природе, верит, что он произвел эти вещи сам, не осознавая, что Ахамот работала через него. Он сделал небеса, не познав «небес»; он создал человека, не познав «человека»; он заставил возникнуть землю без познания «земли»: все время он не имел *представления* о том, он ли творил или его Мать, и убедил себя, что он один был всем». Этим, разумеется, сознательно оживляется платонический образ Демиурга, который в собственно платонизме обладает знанием идей.
[137] Этот вопрос доктрины, которому почти полностью параллельна древняя *Книга Баруха* Юстина Гностика (Hippolyt. V.. 26f..), является совершенно инородным телом в учении валентиниан. Насколько он согласуется с системой Баруха (где «Элохим» [= Демиург] есть пневма), настолько он несовместим с основной доктриной валентиниан, где он есть истинный принцип и представление всего «психического». Демиург может быть преемником высшего гносиса: в отношении человека валентиниане решительно отрицают эту возможность у *psychicos*; и обычно единственным возможным органом «познания», субъектом, «формируемым» им, является *pneuma*.
[138] Или установки: *Послание к Флоре* представляет собой, бесспорно, эзотерический труд.
[139] См. выше, прим. 136.
[140] Это утверждение относится только к Евангелию Истины. Здесь, где, возможно, говорит сам Валентин, мы сталкиваемся с подлинно христианским тоном в отрывке о страдании Иисуса: «По этой причине Иисус, милосердный и преданный, спокойно принял продолжительные страдания, на то время, что он владел Книгой, так как он знал, что его смерть означает жизнь для многих... Он был прибит

к древесине, и он принял участие в избавлении Отца от креста. О великое, высшее учение. Он даже унизил себя смертью, хотя и был одет в бессмертные одежды» (GT 20:10 – 30). Настроение этих строк не может быть нарушено следующим, более докетическим утверждением: «Он пришел *в образе* плоти и ничто не могло преградить ей путь, ибо она была неиспорченной и невещественной» (31.4 ff.). О теологическом значении страдания Христа мы слышим только то, что оно обусловлено гневом «Ошибки», и ощущаем, что в этом не вся религиозная значимость, присутствующая в процитированном отрывке, не та, какой эта значимость могла бы быть (и она определенно никак не связана ни с чем, хотя бы отдаленно напоминающим Павла). Но даже при наличии этого нового доказательства остается справедливым, что в общей теологии валентиниан страдание Софии, а не Христа, является центральным событием, и с точки зрения учения, и эмоционально.

141 Как и в мандейском учении.

142 Как и в мандейском учении.

143 Этот фрагмент представлен как речь «Христа».

144 Мы находим это описание проступка Софии таким же, как в одной из версий валентинианской школы, записанной Ипполитом (см. выше, с. 182, прим. 11).

145 Ср. с мифом Поймандра и дискуссией о зеркальном отражении, с. 167.

146 Которое на этом этапе должно рассматриваться как нематериальное, как форма психической субстанции.

147 Мое толкование здесь предположительно, текст более невразумителен.

148 *Antimimon pneuma*, известная также по *Pistis Sophia* (позднее): термин, получивший широкое распространение в одной из ветвей гностицизма.

149 Его непредубежденность в этом отношении доказывает прекрасный отрывок из коптской *Кифалаи*. Говоря о своих предшественниках или «церквях, избранных» ими, Мани уподобляет их царским посыльным: «Страны и народы, которые они посетили, отличаются друг от друга; одна не похожа на другую. И потому они подобны величайшей Силе, которая испускает из себя всех Апостолов: те откровения и ту мудрость, которые она дает им, она дает им в различных формах, то есть одно не похоже на другое, как языки, на которых они говорят, не похожи один на другой» (*Keph.* Ch. 154).

150 Как сделал Мухаммад после него, а гностическая «Книга Баруха» более неопределенно до него — последняя уже с тетрадой исторических откровений, хотя и отличных от тех, что признал Мани (Иисус — только член ряда, общий для обоих учений — Jonas, *Gnosis*, I., p. 285, n. 1). Выпадение Моисея и пророков из списка подлинных «Апостолов» Мани, разумеется, не случайно.

151 Состояние рукописи не позволяет идентифицировать события царствования Ардашира, относящиеся к дате призвания.

152 Ср. West, *Pahlavi Texts*, III, p. 234. В краткой обрисовке доктрины используется ряд вопросов и ответов, это разделение проходит под заголовком «учение о трех временах», или «трех днях», или «трех мгновениях», как в следующем примере: «Поскольку мы

смогли познать истинного Бога и священное учение, мы знаем... учение трех времен... мы знаем (1), что говорится о том, что было до земли и неба; мы знаем (2), почему Бог и Сатана сражались, как смешались Свет и Тьма, и кто сотворил землю и небо; мы знаем далее (3), почему в конечном счете земля и небо исчезнут, как Свет и Тьма отделятся друг от друга, и что случится после этого» (*Chuastuanift*, ed. Bang, p. 157).

153 «Природы»: также «принципы», «субстанции», «бытия», «корни». В Gathas Зороастра, которая служила моделью, они называются «два изначальных духа» или «близнецы». «Добро и зло»: также «свет и тьма», «Бог и материя».

154 См. объяснение в глоссарии на с. 110. В несирийских источниках они называются также «товарищами Бога», «властями» и «эонами».

155 Ср. с древним учением сетиан: «Тьма, однако, явилась не без понимания, но полностью зная и осознавая, что, если Свет изойдет из Тьмы, она останется бесплодной, темной, бессильной, вялой, лишенной власти. Следовательно, она использует всю свою хитрость и разумность, чтобы насильственно оставить Свет [и т. д.]» (Hippol. *Refut*. V. 19. 6).

156 В христианской формуле отречения перечислены как манихейское учение, что «Дьявол был порожден миром тьмы», так и противоположное ему учение Церкви о том, что «он был сотворен Богом как благой ангел и изменился после этого из-за своей порочности» (Anathema XI of Milan, ок. 600 г. н. э.).

157 Север (123 Проповедь), обращаясь к учению Мани в том, что «Древо Жизни» (мир Света) благоразумно скрывает свои «плоды» (свой свет и благость) и ограничивает себя в пределах своей славы, «чтобы не предоставить случая желанию Злого Древа», возражает в духе Платона, что благости Бога, скорее, подходит изменение плохой Материи благодаря разрешению участвовать в его высшей природе и что Бога можно справедливо обвинить в воле к скрытию, вместо того, чтобы, используя собственное великолепие, привлечь своего врага ко благу. Однако собственный рассказ Севера предполагает, что самоутаивание Света может объясняться как милосердием, так и осторожностью, и Север от утверждения о «непредоставлении случая» переходит к фразе «как бы это не стало для злого древа причиной волнения, мучения и опасности». Поскольку Тьма, по манихейским представлениям, неспособна к преобразованию, невозможно воспользоваться осознанием Света: в сущности, альтернативе Севера, принимая во внимание образ действий благого Бога, не хватает обоснованности, и настоящая суть вопроса, возникшего между христианами и манихеями, — это не природа божественной благости, но представление о полностью неспасаемом зле.

158 Василид ок. 140 г. н. э. отмечает, что в доктрине, существовавшей до него, «существуют два начала всех вещей, к которым они [мыслящие вопросами] относят добро и зло... Столько, сколько они сохраняются, каждый из них преследует свою собственную жизнь... Однако после того, как они пришли осознать друг друга и Тьма созерцала Свет, ими завладела страсть к лучшему, и они преследовали его, стремились смешаться с ним и участвовать в нем».

Вслед за этим следует похищение частиц Света, или, точнее, отражения и образа Света (см. выше, гл. 7, с. 162), и формирование мира с помощью этой добычи (Hegemonius 67).

159 Он, таким образом, спекулятивно использовал идею, возможно, находящуюся перед ним и естественно вытекающую из древнего понятия первичного хаоса, как только оно стало одухотворенным: Тьма находится в постоянном беспорядке междоусобной войны. Ср. мандейский отрывок: «Царь этого Эона надел меч и корону тьмы... С мечом в правой руке он стоит там и убивает своих сыновей, и его сыновья убивают друг друга», эффектно противопоставленный следующему: «Царь запредельных миров надел корону света... Кушту он взял в правую руку, и он стоял там и учил своих сыновей... и его сыновья учили друг друга» (J 55).

160 Ср. снова с мандейской параллелью: «Царь Тьмы поймал вид мира Света издалека, с границы между Тьмой и Светом, и он был как огонь на вершине высоких гор, как звезды, сияющие на небосводе... Он обдумал это в сердце своем, впал в ярость... и сказал: «Если таков мир, то что для меня это обиталище тьмы?.. Я поднимусь к этой сверкающей земле и буду сражаться с ее Царем»» (G 279).

161 Однако в первом Псалме Фомы, последователя Мани, мы читаем: «Где Сын Зла увидел их — бедных, у которых не было ничего, ни богатств в их сокровищнице, ни Вечности в их владении? Он поднялся, говоря: «Я мог бы быть одним из них» (Man. Psalm-Book. P. 203.25 ff.; фраза «я мог бы быть одним из них» повторяется там снова и снова).

162 Скомпилировано из Севера и Феодорита.

163 Грек Симлиций (Simplicius) в этом вопросе бросает манихейскому Богу упрек в трусости (см. ниже, прим. 23). Безотносительно данного доказательства можно указать, что существует, по меньшей мере, некоторая истина в идее о том, что Свет не может встретиться с Тьмой, или духом неразумной силы, со своим собственным оружием и только окольным путем может преодолеть ее.

164 Ср. Man. Psalm CCXIX: «Воитель, сильный разными деяниями, который покорил восставших своей силой, наш Отец, Первый Человек славы» (1. 25f.).

165 Ср. Man. Psalm CCXXIII: «И было множество ангелов в Земле Света, у которых была сила покорить врага Отца, которому доставило удовольствие то [однако], что благодаря его Слову, которое он послал, он покорил восставших» (9. 26 – 29).

166 Скомпилировано из Феодора бар Конаи и Эн-Надима.

167 Iren. I. 12. 4: то же у офитов (*ibid*. 30. 1), у наассенов Ипполита и в Апокрифе Иоанна.

168 Из Феодора бар Конаи и Эн-Надима. См. также драматическую версию *Chuastuanift* Ch. 1. «Бог и Дьявол, Свет и Тьма перемешались в то время. Провожатые Ормузда, Пять Богов, [т. е.] наши души, сражались в это время с Дьяволами и были повреждены и изранены. И смешавшись со злом Господина всех Дьяволов и со злом ненасытного бесстыдного Демона Жадности... [и так далее], они лишились мысли и чувства: саморожденные и самопорожденные, они полностью забыли извечную землю Богов и отделились от Богов Света».

169 Andreas-Henning, p. 179.
170 Север: «подобно соблазнению лестью и обманом».
171 Из Александра и Тита; ср. отчет Севера: «И из-за этой атаки, которая была подготовлена из Глубины против Земли Света, часть Света смешалась со злыми [субстанциями] для того, чтобы посредством смешения враги были бы закованы, а к Благим пришла бы тишина, и природа Благого сохранилась». К этой части доктрины относится критика неоплатоника Симплиция: «Они доказывают, что Бог презрен, поскольку когда Зло пришло перейти его границы, он испугался, как бы оно не вторглось на его территорию; и из этой трусости он несправедливо и неподобающе бросил злой силе души, части и члены самого себя, что сделал не из дурных побуждений, а пытаясь спасти остаток благого бытия» (*In Encheir. Epict.* 27).
172 Из Феодора бар Конаи, Гегемония и Эн-Надима.
173 Ср. также с Епифанием *Haer.* 66.25. 7 – 8. — Рукопожатие использовалось в древности как символический акт по определенным *законным* случаям (заключение договора), а не как приветствие. Также в Гал. 2:9: «подача руки общения» скрепляет соглашение (между апостолами по поводу миссии среди язычников и иудеев соответственно). Приветствием между ранними христианами был братский поцелуй, который относительно скоро вышел из употребления. Распространилось ли рукопожатие как форма приветствия от европейских и средневосточных народов, либо от христианских обычаев, я затрудняюсь сказать; за исключением того, что *Acta Archelai*, христианский труд начала четвертого века (здесь цитируется как «Hegemonius», «Гегемоний»), отмечает его как манихейскую особенность. Оно было перенято мандеями; см. Глоссарий к гл. 3, с. 110: «Кушта», «пройти Кушту» — до наших дней является частью ритуалов крещения.
174 H. J. Polotsky в C. Schmidt und H. J. Polotsky «Ein Mani-Fund in Agypten», *Sitzungsberchte d. Preuss. Akad.* 1933, vol. I. p. 80.
175 Архетипическая значимость докосмического эпизода отчетливо формулируется, напр., в *Книге Баруха*, когда говорится о восстановлении «Элохима» после его отделения от «Эдема», т. е. низшей Природы, что «при восхождении к Благому он показал путь всем тем, кто возжелал подняться подобно ему» (Hippol., *Refut.* V. 27).
176 См. Cumont, *Recherches*, pp. 26f.
177 Благодаря странной хитрости, которую мы позже опишем при повторении.
178 Зодиак, представляемый как род водяного колеса. Весь отрывок взят из Феодора бар Конаи, Гегемония и из Турфанского фрагмента, где представлен текст молитвы (Andreas-Henning, p. 179 f.).
179 Более полный материал, касающийся происхождения и гностического использования этого мифологического мотива, см. в приложении «La Séduction des Archontes» у Cumont *Recherches*, pp. 54 ff.
180 Источниками материала для этого абзаца являются Феодор бар Конаи и Августин.
181 Снова широко распространенная гностическая тема: подделка божественного архонтами.
182 Ср. в этой связи с разделом «Гностическая аллегория», с. 103 ff.
183 «Что означает «душа, поруганная, убитая, угнетенная, исковерканная во враге»? — То, что называлось «поруганной, убитой,

угнетенной, исковерканной душой» есть [жизненная] сила плодов, огурцов и семян, которые разбиваются, срываются, разрываются на кусочки и дают пищу мирам плоти. Так дерево, когда высыхает, и одежда, когда ветшает, умирают: они — тоже часть общей «исковерканной, поруганной души»» (*Keph. p.* 176. 23; 178. 5 ff.).

184 Из «Shahpurakan» Мани, цитированной в *Хронологии* Ал-Бируни. Когда Мани называет себя также «апостолом Иисуса Христа», то это в том смысле, в котором исторический Иисус тоже был апостолом, а именно вековечным «Светлым Иисусом», и не предполагает подчинения этому предшественнику ни в личности, и в миссии, ни в статусе «избранной» церкви; в последних двух отношениях Мани, напротив, требовал превосходства заключительной и наиболее универсальной формы.

185 «Причиняющее боль» состояние «души» в физическом творении, в конечном счете относящееся к изначальной битве, объясняетчастое обращение к «Иисусу, Исцеляющему боль» в манихейских псалмах.

186 Chuastuanift, руководство по исповеди, систематически выводит эту категорию греха из космогонического учения. После первой ссылки на судьбу «Пяти Богов», сыновей Первого Человека, оно перечисляет типы грехов, вызванных этим основным положением: связанных с пальцами и зубами; с едой и питьем; с землей, растениями и животными. Различные действия называются «разрушение», «осквернение», «повреждение», «мучение» Пяти Богов. В формулировке самой исповеди мы читаем: «Господи! Мы полны изъянов и грехов, мы погрязли в преступлении: из-за ненасытного бесстыдного демона жадности мы всегда и непрестанно, мыслью, словом и делом, и в видении наших глаз, и в слушании наших ушей, и в говорении наших ртов, в сжатии наших рук, и в хождении наших ног мучаем Свет Пяти Богов, сухую и влажную землю, пять видов животных, пять видов трав и деревьев» (Ch. 15).

187 «Астрономические» подробности концепции разнообразно представлены в источниках, за исключением роли луны, не представляющей здесь особого интереса.

188 Составлено из Шахрастани, Эн-Надима и Гегемония.

189 Согласно убедительному исправлению πρεσβυτης на πρεσβευτης в *Act. Arch.* 13 и Epiph. *Haer.* 66. 31 (и др.) (Flügel, Bousset, Cumont).

190 Трое предыдущих Охотников за Светом: первый — Первый Человек, его «сеть» — Душа, раскинутая над всеми Детьми Тьмы (см. выше, с. 218), «море» — Земля Тьмы (ср. с. 216); второй Охотник — Третий Вестник, его «сеть» — его Светлая форма, которую он показывает Глубине и которой он заманивает Свет во все, его «корабль» — солнце (см. выше, с. 223); третий Охотник — Светлый Иисус, его «сеть» — Мудрость Света, которой он заманивает души, его «корабль» — Святая Церковь (скорее, Церкви, см. выше, с. 228).

191 Отсюда из Пс. CCXXIII, 11. 10 ff.; две строки предшествуют читаемому: «Всю Жизнь, остаток Света, где бы он ни был, он соберет для себя и из него обрисует свой образ» (*andrias*, переводимый выше как «изваяние») — и четко связывают этот отрывок с отрывком из *Kephalaia*.

192 И еще немного об этом. Для вещей всякого рода: классификация, структура, правило; соответствие правилу, т. е. регулярность. В народной сфере: политическая или законная конституция; со-

ответствие ей, т. е. законный образ действий или положение. В военной сфере: дисциплина, порядок битвы. В частной сфере: благопристойность, правильность, внешнее приличие (прилагательное *cosmios* означает благонравный, его противоположность — непокорный). Как социальное отражение качества: честь, репутация. Как форма условности: этикет, церемониал. Как форма демонстрации: орнамент, украшение, особенно одежды — следовательно, пышный наряд.

193 Тимей, 30В, 34А. Мы приводим некоторые аргументы Платона. «[Творец] был благ; а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому... Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах... он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого... между тем размышление явило ему, что... ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом... а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководствуясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле, и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак... следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (29D-30С, пер. С. С. Аверинцева. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994). Читатель отметит, что рассуждение, которое в рассказе книги Бытия о творении безоговорочно применяется к человеку, здесь прикладывается к космосу.

194 «Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире... А если сказать, что человек лучше всех прочих живых существ, то это ничего не меняет; ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — звезды, из которых состоит небо (kosmos)» (Аристотель, «Никомахова этика», VI. 7. 1141 a 21 f.; 33f, пер. Н. В. Брагинской. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983).

195 *Sapiens*, переводимый в других местах как «мудрый», должен в этой отдельной фразе доказательства (если Цицерон последователен) означать в общем «разумный».

196 Cicero *De Natura Deorum* II. 11 – 14. Я выделил курсивом те фразы или утверждения, которые особенно отвечают целям нашего сопоставления.

197 Классическую формулировку этой позиции находим у Платона в Законах. «Тот, кто заботится обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей, вплоть до наименьших, поставлен правитель, ведающий мельчайшими проявлениями всех состояний и действий: все это направлено к определенной конечной цели. Один из таких правителей руководит даже, жалкий ты человек, крошечной частицей твоего существа, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого

блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты — ради него. Ведь любой врач, любой искусный ремесленник делает все ради целого, а не целое ради части, и направляет все к общему благу. Ты же досадуешь, не зная, каким образом то, что для тебя, в силу всеобщего возникновения, оказывается наилучшим, согласуется с целым и с тобой самим» («Законы», X. 903 B–D; пер. А. Н. Егунова. Собр. соч. в 3 т. Т. 3, ч. 2. М., 1972).

198 Согласно трактату псевдо-Аристотеля «О космосе» (неизвестного автора первого века н. э.), это истинное определение задачи *философии*: в созерцании Всего философия «узнает то, что ей сродни, и божественными глазами созерцает божество» (Ch. 1. 391 a 14). В сочетании с утверждением Цицерона, что «человек рожден, чтобы созерцать Все», это означает: человек рожден быть философом! Эта работа, к которой мы обратимся снова, находится среди самых замечательных свидетельств позднеклассического почитания космоса.

199 Подобный Олимпийским играм.

200 «О Высшем» (первый век н. э.), 25. 2.

201 Характерно, однако, что трактат «О космосе» в разработке сравнения между вселенной и государством использует скорее модель монархии, нежели республики: см. в гл. 6 обстоятельное обращение к правлению персидского Великого Царя и его параллель божественному правлению вселенной.

202 Ср. *De mundo*, Ch. 5, 397 a 8 f.: «Какие отдельные вещи могут быть равны порядку, что солнце, луна и звезды проявляют в своем небесном перевороте, двигаясь в совершенно точной мере от вечности к вечности? И какие могут достигнуть неизменного правления, что наблюдает Horae, справедливые, породившие все, которые в определенном порядке приносят день и ночь, лето и зиму, чтобы сделать месяцы и годы полными? Истинно, все вещи космоса [здесь=небес] исключительны в величии, быстрейшем движении, ярчайшем великолепии; его сила не имеет возраста и никогда не уходит прочь».

203 *Там же*, Ch. 6, 397 b 27 f.: «Сфера, ближайшая к Богу, обладает самой большой его силой, затем одна под ним, и так до нижних областей, населенных нами. Следовательно, земля и земные предметы, будучи самыми удаленными от влияния Бога, проявляются как неустойчивые, разделенные и полные замешательства». Эта версия доказательства соответствует монотеизму *De mundo*, который размещает Бога (как Аристотель размещает Разум) над Сферой: при легком видоизменении формулировки данное доказательство подходит и пантеизму стоиков.

204 Ср. Аристотель, Метафизика IX, 8, 1050 b 23 f.: «Поэтому Солнце, светила и все небо в целом находятся в постоянной деятельности, и нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся, как этого боятся те, кто рассуждает о природе. Светила и не устают, совершая это движение. Ибо возможность противоречащего им не касается их движения (в отличие от движения преходящих вещей), так чтобы непрерывность их движения была сопряжена с трудностью: ведь причиной такой трудности бывает сущность, поскольку она материя и возможность, а не действительность» (Собр. соч. в 4 т. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., 1975).

[205] Ср. Платон, «Законы», X. 898 C: «...нечестиво было бы даже утверждать иное. Нет, такое круговращение — дело души, обладающей всяческой добродетелью, одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько». Идея была разработана Аристотелем.

[206] «Они все вместе, воспевая симфонию и двигаясь вокруг небес в размеренном танце, объединены в одной гармонии, причиной которой является один (Бог) и конец которой един (космос): и это гармония, что дает название Всему, что называется «порядок», а не беспорядок» (*De mundo* Ch. 6, 399 a 12 f.)

[207] Симон Волхв: ср. с полным отрывком, данным на с. 108.

[208] Напр. Еф. 4:1 – 2; Фил. 2:3; II Кор. 10:5; Рим. 5:3 – 4; II Кор. 7:10; Ep. Barnab. 2:2.

[209] Само это слово едва ли используется в Новом Завете. Во всех посланиях Павла, с их богатым словарем проповедника, оно встречается только единожды, и без особого значения (Фил. 4:8; только другое появление в связи с человеком — II Пет. 1:5). Говорит само молчание: слово не отвечало стремлениям первых христианских писателей.

[210] Ср. *Mut. nom*. 141. 258 f.

[211] Ср. *Leg. all*. III. 136.

[212] Ibid., 180. В следующем параграфе образы изменяются: там, в свою очередь, существует «добродетель», чье лоно Бог открыл для того, чтобы посеять в него благие деяния. Это удваивание божественной деятельности подчеркивает пассивность души до преувеличения; ср. *Cherub*. 42 ff.; *Post. Cai*. 133 f.; *Deus immut*. 5.

[213] *Sacr. Ab. et Cai*. 55; *Somn*. I. 60.

[214] Символизировано в Каине и Авеле, ср. *Sacr. Ab. et Cai*. 2 ff.

[215] *Abrah*. 270; *Rer. div. her*. 91.

[216] *Mut. nom*. 155.

[217] *Somn*. I. 211; *Rer. div. her*. 91.

[218] То, что мы здесь понимаем под «отречься» есть в греческом оригинале сложное слово от глагола «познать» — игра слов, которая теряется в английском переводе. Следующее является хорошим примером частых вариаций Филона на эту тему: «Когда Абрахам познал большее, он отрекся больше от себя, и он смог достигнуть совершенного познания Истинно Существующего. Это — естественный ход: тот, кто полностью постигает себя, полностью постигает и ничтожность, которую он открывает во всем творении, и тот, кто позволяет заниматься самопознанием, полностью познает и Сущего» (Somn. I. 60).

[219] Отрывок представляет собой толкование Быт. 12:1: «И сказал Господь Аврааму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе».

[220] Asceticon мессалиан, еретической монашеской секты, упоминающейся в ересиологической литературе с четвертого века н. э.: см. реконструкцию и анализ их воззрений у Ретцинштейна, Historia Monachorum, pp. 197 ff.

[221] «Каждый со своего рождения имеет демона как доброго мистагога (*наставника-посвященного в мистериальных культах древности — ред.*) своей жизни» (Menander in Ammian. Marcell. *Rer.gest*. XXI. 14. 4).

[222] Это действительно не приложимо к спекулятивному познанию валентиниан в случае, когда берутся их собственные *спекулятивные*

утверждения — см. с. 174 ff. Но это приложимо к ним в случае действительных фактов теоретического познания как такового.

223 В египетской астрологии двенадцать знаков Зодиака занимают место семи планет (вавилонской астрологии) как символы космического правления, в гностической версии — космического разложения.

224 Даже для Эонов Плеромы: см. учение валентиниан, с. 181 f.

225 Одно произведение встречается дважды, а другое — трижды в коллекции.

226 *Evangelium vertatis*... eds. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zurich, 1956; *The Gospel according to Thomas*, eds. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masn h. Leiden, 1959.

227 *The Hypostasis of the Archons*, *Gospel according to Philip* и неозаглавленная космогония (№ 40 в коллекции по подсчету Доресса, № 14 по Пичу) — все три переведены на немецкий Х. М. Шенке: см. дополнительную библиографию. Эти переводы были сделаны с фотографической репродукции текстов в Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I. Cairo, 1956 (начало планируемой, предварительной публикации всех рукописей).

228 *The Sophia of Jesus* и *The Secret Book of John* (называемый далее *Апокрифом Иоанна*.

229 W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502. Berlin, 1955. Данный кодекс будет цитироваться как BG.

230 *Это было написано в 1962 году и больше не имеет значения — 1970. О настоящем положении, включая нумерацию кодексов и трудов, см. Приложение на с. 318.*

231 (Подзаголовок: *Введение к коптским гностическим рукописям, открытым в Хенобоскионе.*)

232 Я включаю сюда рукописи Берлинского папируса, публикация которого, в конечном счете, была действительно подсказана открытием Наг-Хаммади.

233 Манускрипты, возможно, IV века, но содержание их древнее, и некоторые могут датироваться с долей вероятности II веком.

234 Разумеется, возможно, что эта коллекция была коллекцией богатого человека, но он также должен был принадлежать к какого-либо рода группе, какой-либо форме гностической общины.

235 Например, *Апокриф Иоанна*, *Ипостась Архонтов*, *Происхождение мира* являются барбело-гностическими, *Евангелие Истины*, *Послание Reginos*, *Евангелие Филиппа* — валентинианскими, и т. д.

236 В моей более подробной немецкой работе специальный раздел посвящен системе «трех корней». См.: *Gnosis und spaetantiker Geist, I*, pp. 335 – 344.

237 *По поводу Paraphrase of Shem Доресс привлек внимание (цит. соч., с. 150) к его близкому сходству с «Paraphrase of Seth» из отчетов Ипполита (Refut. V. 19 – 22).*

238 Напр., *Adv. Haer*. I. 30. 6.

239 Напр., *Refut*. VII. 25. 3.

240 Напр., *Panar*. 26. 2.

241 Я использую на всем протяжении отсчет, предложенный Дорессом. [См. Приложение, с. 318.].

242 134:27 – 135:4; 142:21 – 26; 143:4 – 7 (Schenke, cols. 664; 667; 668).

243 148:29 – 33; 151:3 – 28; 155:17 – 34 (Schenke, cols. 149; 251; 253).

[244] BG 125:10 – 126:5 (Till, pp. 290 – 293): в манускрипте Наг-Хаммади здесь имеется пробел.

[245] BG 44:9 – 16, ср. 45:11 f.; 45:20 – 46:9 (Till, pp. 128 – 133).

[246] Напр., в номерах 2=7 «Я — ревностный Бог, и нет другого, кроме меня!»; соответствующее номерам 1=6=36 (*Апокрифа Иоанна*) — где восклицание четко оборачивается доказательством его осознания, «что существует другой Бог: поскольку если нет, от кого он будет ревностен?» (см. выше, с. 143).

[247] Этого, однако, не придерживаются в этом типе: в *Парафразе Шема* эта черта появляется в контексте, который доктрина «трех корней» прямо ставит в рамки иранского типа. Резюме Доресса не показывает, как в этом случае произошел Демиург (а также София). Но из других примеров явствует, что Иалдаваоф мог также постигаться, скорее, как полностью злая сила, чем как сын падшей Софии. Мифографически данная фигура действительно независима от последней и лишь вторично стала сочетаться с ней.

[248] Номера 2=7 (Доресс, с. 178); №№ 40, 151:19 f.. «Бессмертный Человек Света»; в *Апокрифе Иоанна* во всех версиях — существует отдельно как голос, приходящий к самой Софии свыше, но также услышанный и Иалдаваофом.

[249] Ср., напр., Iren. I. 12. 4 с одним ответвлением валентиниан (см. выше, с. 217); ср. *ibid.* 30. 1 с офитами: первый Свет в Хаосе, благословенный, вековечный и безграничный, является «Отцом всего, и его имя есть Первый Человек»; ср. также наассенов и Араба Моноимоса в отчете Ипполита, *Refut.* V. 7, VIII, 12.

[250] Ср. также с Евангелием Филиппа, 102:29 f. «Они (архонты) хотели взять свободных и сделать их рабами в вечности» (Schenke, col. 7).

[251] И в *Ипостаси Архонтов* и в *Происхождении мира* демиургу Иалдаваофу, когда София упрекает его за хвастовство, приписывается имя *Самаэль*, которое означает «слепой бог» (*Ипостась*, 134:27 – 135:4; 142:25; *Происхождение*, 151:17 f.

[252] Первое несмотря на значение слова «Ахамот», восходящего к др. евр. *Chokma* (*мудрость — прим. перев.*): языческое женское божество, как доказывает Буссе; образ его дал мифологическое основание для данной фигуры.

[253] «Без ее партнера-мужчины», ср. Till, p. 277, сноска к BG 118:3 – 7.

[254] *Латинский перевод Библии IV в. — Прим. пер.*

[255] Ср. также эсхатологическую спекуляцию о «прорехе в завесе» в *Евангелии Филиппа*, 132:22 ff. (ср. 117:35 ff.)

[256] См. выше, с. 184; «вторая» роль предела — то, что он находится между Плеромой и внешней стороной — ср., напр., с Hippol. VI. 31. 6, в том, «что никакой изъян не может и близко подойти к Эонам в Плероме».

[257] 17:11 – 16 «Боль собралась подобно туману, так что никто не мог видеть. Из-за этого Ошибка обрела силу и принялась за работу над своей материей в пустоте».

[258] Ср. *Ипостась*, 142:10 – 15: «И Тень образовалась под завесой, и эта тень превратилась в материю и... была брошена во (внешнюю) часть... сравнимая с уродцем»; *Происхождение*, 146:26 – 147:20: «Его внешняя сторона — Тень, которая была названа Тьмой. Из нее произошла Власть... Власти, что появились после нее, назвали Тень «беспредельным Хаосом». Из нее выросла раса богов... так что

раса уродцев возникла из первой работы... Глубина (Хаос) так произошла от Пистис... Когда женщина рожает, вся ее чрезмерность (послед) имеет обыкновение выпадать, так и Материя произошла из Тени». Это действительно близко связано с валентинианской доктриной: бербело-гносис, к которому принадлежат оба труда (как и *Апокриф Иоанна*), обычный для всех вариаций гностицизма, в спекуляции о началах в большей степени сродни валентинианству (см. *Gnosis und spätantiker Geist* I, p. 361).

[259] См. выше, прим. 257 и 24:22 ff.: мир есть «форма» (*schema*) «изъяна» [следовательно, «изъяна» его материи], и «изъян» произошел от изначального Неведения Отца.

[260] «Она увидела злобность и отступничество, которые прилипли к ее сыну. Она раскаивается... (и т. д.): см. выше, с. 201 f.

[261] О порождении Демиурга через отражение в водах бездны см. выше, с. 362, прим. 108; ср. с общими замечаниями о мотиве зеркального отражения, с. 78.

[262] Данное различие полностью представлено в *Евангелии Филиппа*, 108:10 – 15: «Одна есть Эхамот, а другая — Эхмот. Эхамот — это просто София, но Эхмот — София Смерти... которая называется «маленькая София». *Евангелие Филиппа*, по всем мнениям, является валентинианским произведением — ср. Г. М. Шенке в *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959) 1, col. 2 f.

[263] *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), 4, col. 246 f.

[264] Явная ошибка: «наружной части».

[265] Шенке (цит. соч. 251, прим. 39) отметил в этом отрывке, что учение об этом (и предшествующем) трактате, согласно которому *Иалдаваоф* действительно поднялся из Хаоса, изумительным образом подтверждает объяснение, которое Хилгенфельд предложил загадочному имени Демиурга: *yalda bahuth* (Сын Хаоса).

[266] Этому появлению небесного Человека и его результату в нашем тексте, который привел к порождению земного человека, Эроса, и растительной жизни, Шенке предлагает две параллели из далеко отстоящих областей гностической сферы: Поймандра, § 12 – 17, где женственная *Пистис*, завладевшая с любовью божественным *Антропосом*, здесь соответствует Пронойе (*цит. соч.* col. 254, n. 57 — см. с. 157; 167; 176); и из учения Мани роль «Третьего Вестника» в обосновании происхождения растений, животных и человека благодаря похоти, с осквернениями и уродцами мужских и женских архонтов (*цит. соч.* col. 247 — см. с. 223).

[267] Из Завнинского монастыря близ Амиды, оконченной около 774 г. н. э.: цитируется у U. Monneret de Villard, *Le Leggende orientali sui Magi evangelici*, p. 27 f.

[268] Оценка различных ученых варьируется около этой цифры.

[269] Для несколько более полного представления доказательства, относящегося к следующим страницам, см. две моих статьи: «Evangelium Veritatis...» *Gnomon* 32 (1960), 327 – 335 [German], «Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation», *Studia Patristica*, vol. VI (*Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altchr. Litr.*, 81). Berlin: Akademie-Verlag, 1962, pp. 96 – 111.

[270] Часть этих отрывков цитировалась нами прежде, на с. 75, 185, 186, 187, 188, 193. Другие цитаты из GT находятся на с. 84, 85, 88, 89, 92, 101, 106, 196.

271 Здесь переход с макрокосмической на микрокосмическую сцену, от вселенского к личностному спасению — что касается всех последующих ссылок на Эоны, а не на земного человека.

272 Оно в коптском языке также служит для выражения безличной пассивной формы — следовательно, «они не знали Отца» = «Отец неизвестен».

273 Не имеет значения с которой: GT отражает центральный принцип валентинианства как таковой и при этом общем знаменателе согласуется с любой его версией. Оно может также отражать и определенную версию, только неизвестно, какую. Мы не должны забывать, что Ириней говорил об индивидуальной свободе изобретательства, сильно распространенной в этой школе (*Adv. haer.* I. 18.5).

274 «Боль» и «Ужас», по-видимому, не персонифицированы, но должны быть состояниями личностей или личности, и здесь думается о Софии, из «аффектов» которой в валентинианском учении сгустились элементы материи: и «аффекты», в свою очередь, являются результатом «неведения». «Ошибка» определенно персонифицирована, и здесь вспоминается о Демиурге. «Творение», которое он создает из материи как «равное» или «замещающее» (т. е. имитирующее?).

275 Этот тезис был выдвинут ван Юнником (H.-C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik, *The Jung Codex*, London 1955, 81 – 129): он критически рассмотрен в моих статьях, указанных выше, прим. 43. Общее содержание моей аргументации более правдоподобно, поскольку абстракция пришла после, а не до конкретной фантазии. Соответственно, GT могло бы быть видом «демифологизированного» выражения валентинианства (оно может все еще быть таковым благодаря Валентину или современникам).

276 Я никогда не был убежден, что гл. 19 у Иринея относится к маркосианам в частности, а не к валентинианскому учению в общем.

277 См., напр., мой трактат в *Gnosis und spätantiker Geist*, I (1934), 206, 2; 374 f; ср. II, 1 (1954), 162 f.

278 M. Krause. «Der koptische Handschriftenfundbei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt», *Mitteilungen d. Dt. Archäol. Instituts, Abtl. Kairo* 18 (1962).

279 В русской философии весьма заметно влияние гностицизма на философию Вл. Соловьева (особенно его учения о Софии) и софиологию С. Н. Булгакова. — *Прим. ред.*

280 *Der Wille zur Macht*, (1887), § 1.

281 *Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 205.

282 *Цит. соч.*, fr. 347 «Человек всего лишь тростник, самое хрупкое в мире, но тростник, который мыслит. Необязательно, что цель вселенной — уничтожить его: дуновения воздуха, капли воды достаточно, чтобы убить его. Еще, если Все сломает его, человек будет все равно прекраснее, чем то, что разрушило его: поскольку он знает, что умрет, и знает, что вселенная сильнее его; но вселенная ничего не знает о нем».

283 *Цит. соч.* fr. 72.

284 Ср. Паскаль, *цит. соч.*: «Короче говоря, это настолько заметный знак всемогущества Бога, что наше воображение теряется при этой мысли (ср. с безграничностью космического пространства)».

285 Роль Паскаля как первого современного экзистенциалиста, которую я здесь очень грубо обрисовал как точку отсчета, более

полно рассмотрена Карлом Ловитом в его статье Karl Löwith «Man Between Infinities», *Measure, A Critical Journal* (Chicago) vol. 1 (1950).

286 Маркион: Tertullian, *Contra Marcionem*, I. 14.

287 *Воля к власти*, §§ 2; 3.

288 Ж.-П. Сартр, *Экзистенциализм — это гуманизм*.

289 Heidegger, Ueber den Humanismus. frankfurt 1949, p. 13.

290 «Животное» в греческом смысле означает не «зверь», но любое «животное существование», включая демонов, богов, одушевленные звезды — даже одушевленную вселенную в целом (ср. Платон, Тимей, 30 С): «понижения» человека не подразумевается при размещении его в рамках этой шкалы, но и в современных оттенках значения «животности» этот смысл исподтишка ускользает. Действительно, понижение для Хайдеггера состоит в помещении «человека» в *любую* шкалу, то есть в контекст *природы* как таковой. Христианское обесценивание от «животных» до «зверей», которое действительно использует данный термин только в противоположность «человеку», просто отражает больший разрыв с классической позицией — разрыв, благодаря которому Человек как уникальный обладатель бессмертной души полностью становится за пределы «природы». Доказательство экзистенциалиста берется из этого нового основания: игра на семантической неопределенности «животного», пока легко выигрывающая очко, скрывает это изменение базиса, от которого является функцией эта неопределенность, и упускает классическую позицию, с которой мнимо спорит.

291 Clemens Alex., *Exc. Ex Theod.*, 78. 2.

292 Я говорю здесь о *бытии и времени*, а не позднем Хайдеггере, который определенно не «экзистенциалист».

293 Интересно, что в первые века по Рождеству Христову на египетской почве возникает типологический, близкий гностицизму, т. н. «герметизм» (от Гермеса — трижды величайшего мистического автора «герметических» сочинений). Однако это идейное течение опиралось не на иудейские эсхатологизм и идею миросозидания как брачной измены, а на египетское и эллинское язычество. К тому же, герметизм не имел того экспансионистски-проповеднического характера, как гностицизм.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апокрифы ранних христиан. М., 1987.

Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.

Изречения египетских отцов. М., 1993.

Климент Александрийский. Строматы. Ярославль. 1892.

Ориген. Против Цельса. Казань. 1912.

Ранние отцы церкви. Брюссель. 1988.

Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1992.

Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

Гэтч Э. Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры. СПб. б/г.

Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.

Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. М., 1991.

Поснов М. Э. Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним. Киев. 1917.

Ранович А. Первоисточники по истории античного христианства. Античные критики христианства. М., 1991.

Сидоров А. И. Платон и гностики // ВДИ. 1991. № 1.

Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Трофимова М. К. Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. М., 1987.

Трофимова М. К. Первый покаянный гимн Софии // ВДИ. 1990. № 4.

Трофимова М. К. Милость и истина встретили друг друга // ВДИ. 1994. № 2.

Смагина Е. В. Евангелие египтян // ВДИ. 1994. № 2.

Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.

Р. Светлов

Содержание

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ГНОСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ МЫСЛИ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ГНОСТИЦИЗМ И КЛАССИЧЕСКИЙ УМ

Генеральный директор А. Л. Кноп
Директор издательства О. В. Смирнова
Главный редактор Ю. А. Сандулов
Художественный редактор С. Л. Шапиро
Выпускающий С. В. Николаева
Верстка оригинал-макета Д. А. Потрекий

ЛР № 065466 от 21.10.97 г.

Сдано в набор 20.04.98. Подписано в печать 12.05.98.
Формат 84×108 1/32. Гарнитура Таймс. Печать высокая.
Печ. л. 12. Тираж 3000 экз. Заказ № 1654.

Издательство «ЛАНЬ».
193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, д. 1.

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»
Государственного комитета Российской Федерации по печати.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

ISBN 5-8114-0057-8
9 785811 400577 >